AMBOOS MUNDOS

Católicos y puritanos en la colonización de América

J. Cañizares-Esguerra



Jorge Cañizares es catedrático de Historia de la Universidad de Texas en Austin. Es autor del premiado *How to Write the History of the New World* (Stanford University Press, 2001).

Ambos Mundos es una colección de estudios **históricos** sobre las relaciones entre dos hemisferios geográficos y conceptuales. Más cerca de las nuevas miradas **atlánticas** o **globales** que del antiguo **americanismo**, esta serie quiere recoger también las relaciones entre **orden natural** y **orden social**, así como las que se establecen entre las **ciencias** y las **letras**; los dos hemisferios del conocimiento humano. Lejos de pretender ocuparlos, Ambos Mundos se contenta con explorar estos **espacios fronterizos**, tan **híbridos** y **problemáticos** como nuestro mundo **actual**.

CATÓLICOS Y PURITANOS
EN LA COLONIZACIÓN DE AMÉRICA

JORGE CAÑIZARES-ESGUERRA

CATÓLICOS Y PURITANOS EN LA COLONIZACIÓN DE AMÉRICA

Traducción de
Pablo Sánchez León

Fundación Jorge Juan
Marcial Pons Historia
2008

Título original: *Puritan Conquistadors. Iberianizing the Atlantic, 1550-1700* by Jorge Cañizares-Esguerra (Stanford, California, 2006). Traducido y publicado con licencia de Stanford University Press.

Ilustración de cubierta: Theodore De Bry, *America* (Frankfurt a.M, 1595-1597), traducción de los viajes de Girolamo Benzoni en el Perú. Detalle del frontispicio, parte cuarta.



ISBN-13: 978-84-96467-65-1
Depósito legal: M. 3.405-2008

Diseño de la cubierta: Manuel Estrada. Diseño Gráfico

Fotocomposición: Infortex, S. L.

Impresión: Closas-Orcoyen, S. L.
Polígono Igarsa. Paracuellos de Jarama (Madrid)
Madrid, 2008

Para mi padre, cuya vida me enseñó a ver por primera vez nuestro continente como un todo.

Para Jeff Speicher, mente y amistad que tanto aprecio.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

El día que acudimos al centro de salud, mi padre iba muerto de miedo. Durante su visita a Estados Unidos se le desencadenó repentinamente «doble visión», una neuropatía del sexto nervio par craneal típica de los diabéticos. Afortunadamente para todos nosotros, en tiempos había servido en el ejército norteamericano y tenía derecho a asistencia médica del Department of Veteran Affairs. Mi padre es veterano de la Guerra de Corea. Fue reclutado tras emigrar a los Estados Unidos desde Ecuador a la edad de veinte años. La guerra fue para él una bendición, porque una beca para excombatientes (el «GI bill») le permitió pagarse estudios en la universidad y viajar a México para especializarse. En México se licenció en medicina y culminó un doctorado en biología molecular. Pronto se convirtió en docente e investigador a tiempo completo en la UNAM (Universidad Nacional Autónoma) de México. Entre tanto conoció a mi madre, una colombiana que estudiaba arquitectura en ese país, se casó con ella, y tuvieron hijos (entre los que me incluyo yo). En 1968, mi padre firmó manifiestos de apoyo al movimiento estudiantil en Tlatelolco y, como los extranjeros no tenían permiso para implicarse en los asuntos nacionales, la UNAM no renovó su contrato. De manera que, en 1969, tras haber vivido en México durante catorce años, se marchó (nos marchamos) a Quito, su ciudad natal. En Ecuador, mi padre consiguió (re)hacer una exitosa carrera profesional. Creó de la nada un banco de sangre y un servicio de hematología, y con el paso de los años desarrolló un sofisticado laboratorio de investigación hematológica; aun trabajando en condiciones adversas, consiguió publicar varios artículos en prestigiosas revistas de

hematología. Con los años vio salir de Ecuador a tres de sus cuatro hijos, igual que había hecho él. Ahora viaja por todo el mundo visitándolos. El día que repentinamente se vio aquejado por doble visión, me estaba visitando a mí. Dado que en relación con la media norteamericana puede ser considerado más bien pobre, no podía pagar un servicio médico privado especializado, de manera que nos acogimos a la Veteran Administration.

Mi padre es un hombre pequeño, delgado y tiene pinta de «hispano»; el médico del servicio que le atendió llegó inmediatamente a la conclusión de que estaba ante un caso de diabetes mal tratada padecida por un hispano pobre y sin educación. De manera brusca preguntó a mi padre por Ecuador: ¿Son ustedes «primitivos» allí? ¿Tienen ustedes coches? ¿Edificios? ¿Autopistas? ¿Televisiones? Mi padre y yo nos sonreímos, medio atónitos y medio risueños, y no dijimos nada. Este libro trata en parte de responder a las preguntas del médico. También aspira a ser un homenaje a mi padre, ejemplo destacado de hombre pan-americano.

Muchas personas me han ayudado a hacer este libro. Jeffrey Speicher ha estado siempre ahí a mi disposición. Ha leído versiones enteras de cada capítulo, haciendo sugerencias de estilo y críticas inteligentes. Richard Kagan leyó una versión del manuscrito entero y sus sabios consejos me llevaron a reestructurar el libro. Pude investigar con holgura gracias a una beca en el Charles Warren Center for American History de Harvard en los años 2001-2002. En dicho centro, Joyce Chaplin y Charles Rosenberg me mimaron intelectualmente, al tiempo que Pat Denault se ocupaba de mis asuntos cotidianos. Lino Pertilo (director) y Sue Weltman y Francisco Medeiros (administradores) nos ofrecieron, a mí y a mi familia, alojamiento en la Eliot House e hicieron memorable nuestra estancia en Harvard. Los recursos difícilmente superables y los eruditos bibliotecarios de las Fine Arts, Houghton y Widener Libraries de Harvard fueron como una bendición. Parte de la investigación y de la redacción de este libro se realizó en la Huntington Library gracias a una Andrew Mellon Fellowship en 2003 y 2004. No sólo disfruté de los espléndidos jardines de ese lugar, sino que además conté con el apoyo de unos bibliotecarios altamente cualificados. Estoy en deuda especialmente con Roy Ritchie, director de la sección de investigación. El resto de la redacción la realicé en la Universidad de Texas, Austin, donde disfruté de una Harrington Faculty Fellowship en 2004 y 2005; he de

agradecer a Larry Faulkner, presidente de la Universidad de Texas, su generosa invitación. También me siento en deuda con Susan Dean-Smith, Christin Marcin, John Dollard y Victoria E. Rodríguez. Ahora que disfruto de una posición permanente como profesor en la Universidad de Texas puedo decir que me he sentido bien recibido por mis nuevos colegas del departamento de Historia. Pero este libro no podría haber sido escrito sin el apoyo emocional y profesional de mis antiguos colegas de la State University of New York en Buffalo (SUNY-Buffalo). Erick Seeman, en particular, ha sido una inagotable fuente de información sobre los estudios del puritanismo, y Jim Bono ha mostrado ser realmente generoso en su amistad.

Bernard Bailyn, Ralph Bauer, Patricia Gardina Pestana, Richard Goldbeer, Jean Howard, Brian Levak y Erik Seeman leyeron con detenimiento diferentes versiones del texto, me asesoraron y dieron innumerables referencias, y a menudo me obligaron a repensar argumentos enteros o partes de ellos. Jim Sudbury, John Slater, John Smolenski, Dan Usner y Walter Woodward me proporcionaron referencias clave en distintos momentos a lo largo de la evolución de mi investigación. Alison Frazier y Neil Kamil me invitaron a sus seminarios en la Universidad de Texas para que presentase mi planteamiento, prestando una activa escucha. Doy también las gracias por los comentarios sobre varios capítulos a las siguientes audiencias amistosas: el seminario de USC-Huntington Early Modern Studies; el departamento de Historia de la Universidad de Texas en Austin Brown Bag (Bruce Hunt, Dolora Wojciehowski, James Sidbury, Michael Stoff y Mauricio Tenorio-Trillo); el congreso «Imperial Identity: Construction and Extension of Cultural Community in the Early Modern World» organizado por la Universidad de Minnesota (Ted Farmer); el congreso «Beyond the Line: The North and South Atlantics and Global History, 1500-2000» organizado por la SUNY en Buffalo; el programa de Estudios Latinoamericanos de la Miami University en Ohio (Charles Ganelin); el departamento de Historia de la Florida State University en Tallahassee (Robinson Herrera, Matt Childes y Joan Cassanovas); el departamento de Historia de la Universidad de Pittsburgh (Donna Gabaccia, Marcus Reddiker y John Markoff); el departamento de Historia de la Universidad de California en San Diego (Clinton D. Young y Erick van Young); el Institute for Advanced Historical Studies del University College de Londres (Felipe Fernández-Armesto y David Brading); el Center for History, Society and Culture de la Universidad de California en Davies

(William Hagen, Tom Halloway, Charles Walker y Andrés Reséndez); la Humanities and Social Science Division del California Institute of Technology (Mordechai Feingold); el departamento de Historia de la John Hopkins University (Richard Kagan, John Pocock y David Nirenberg); el Center for Early Modern Studies de la Universidad de Washington, Seattle (Benjamin Schmidt); el departamento de Historia de la Pennsylvania State University (Linda Schiebinger y Mathew Restall); el seminario «Witnessing in Latin America: Interdisciplinary Conversations» organizado en la Universidad de Princeton (Michelles Cohen y Chris Garcés); las Kaplan Lectures de la Universidad de Pennsylvania (Catalina Muñoz, Nancy Farris, Roger Chartier y Barbara Fuchs), y la Universidad de Miami (Laura Matthews, Mary Lindemann, Guido Ruggiero y Richard Goldbeer).

Para el capítulo final sobre historiografía recibí referencias y sugerencias útiles de Jeremy Adelman, Anthony Grafton, Jack P. Greene, John Markoff, Jaime Rodríguez O., Erik Seeman y Eric Van Young. Agradezco a Jordana Dym la invitación que me hizo para que presentase mi enfoque sobre este capítulo a una interesada audiencia en el Kidmore College y a Erik Slaughter y Lisa Voigt por invitarme a exponer mis ideas en el congreso «In Comparable Americas» organizado por la Newberry Library y la Universidad de Chicago.

De haberme contentado con mis propios conocimientos de latín, este libro estaría plagado de errores de todo tipo. Por suerte, en el último minuto David Lupher vino a presentarse en mi ayuda. Revisó la mayoría de mis transcripciones y traducciones y con generosidad me propuso correcciones que yo acepté. Los errores que pueda seguir habiendo son, por supuesto, míos. Recibí también ayuda de muchas personas durante el proceso de obtención de permisos para publicar ilustraciones, entre las que se encuentran Jaime Cuadriello, Enrique Florescano, Illona Katzew, Alexandra Kennedy, Doña Lydia Sada de González y Vit Ulnas. Una subvención de la University Cooperative Society que me concedió la Universidad de Texas en Austin me ayudó a costear parte de la publicación. En Stanford University Press, Norris Pope y Anna Eberhard me guiaron con experiencia a lo largo del proceso de publicación del libro, y Peter Dreyer puso a mi disposición su erudición y sus habilidades como lector meticuloso para convertir un texto aún a medio hacer en un manuscrito susceptible de publicación.

Como de costumbre, Sandra C. Fernández generó el ambiente emocional e intelectual que hizo posible la labor de escritura. Sebastián y Andrea se acercarán algún día a este libro para comprender a su padre. Ojalá deis con su alma en estas páginas. Sandra, Sebastián, Andrea: vuestras sonrisas y vuestro amor me han mantenido abrigado durante años, haciendo llevadero incluso el más frío de los inviernos.

Capítulo 1
INTRODUCCIÓN

El domingo 19 de septiembre de 1649 una multitud se congregó a lo largo de los caminos que unen el convento franciscano de Lima y la catedral de la ciudad para asistir al traslado de la más sagrada de sus reliquias, un pedazo de la cruz de Cristo de plata donada por el papa Urbano VIII (1568-1644) a la Iglesia del Perú. El acontecimiento se hizo coincidir con la orquestación de una nueva campaña dirigida a erradicar la idolatría en el arzobispado de Lima. El recién designado arzobispo Pedro de Villagómez (1585-1671) había encomendado a siete de los sacerdotes y misioneros más experimentados de la capital hacer de avanzada en esta campaña. Los siete esperaban ahora la orden para adentrarse en el interior del territorio. Portaban unos estandartes blancos cada uno con una cruz verde y con un lema escrito en letras escarlata: «Levate signum in gentibus» («Llevad vuestros estandartes a todas las naciones») y «Ecce Crucem Domini, fugite partes adversae» («He aquí la Cruz de Dios, huid enemigos»)[1]. Según explicó Villagómez en su epístola pastoral dirigida a todo el clero de su archidiócesis, estos *visitadores* eran soldados de Cristo a punto de iniciar el segundo capítulo de una épica lucha que venía entablándose en el Perú contra el diablo. Apoyándose en la epístola de San Pablo a los de Éfeso (cap. 6, versículos 10-17), Villagómez instaba a los *visitadores* y a los curas de parroquia a que se convirtieran en caballeros del Señor: «Finalmente, mis hermanos, sed fuertes en el Señor, y en el poder de su fuerza. Lucid toda la armadura de Dios, de manera que podáis manteneros firmes contra todos los males del demonio. Porque nosotros no luchamos contra la carne y la sangre, sino contra principados, contra poderes, contra los gobernantes de la oscuridad de este

mundo, contra la maldad espiritual de origen celestial. Poneos por tanto toda la armadura de Dios, y estaréis en condiciones de resistir en malos tiempos y, una vez lo hayáis hecho, aguantad. Manteneos así, con vuestras lanzas de la verdad en ristre, y puestas vuestras pecheras de la rectitud, y vuestros pies calzados con el evangelio de la paz; y, por encima de todo, llevad el escudo de la fe, con el cual seréis capaces de parar todos los fieros dardos del maligno. Y portad el casco de la salvación, y la espada del Espíritu, que es la palabra de Dios»[2].

Villagómez pensaba que este espíritu de cruzada era necesario porque el Nuevo Mundo había estado durante largo tiempo bajo el control de Satán. Embaucador y maestro del engaño, el diablo había ejercido a lo largo de siglos un dominio absoluto sobre los inocentes y fácilmente manipulables nativos de Perú. Esta soberanía sin resistencia había sido, sin embargo, desafiada con la llegada de los ejércitos de Francisco Pizarro. Los conquistadores habían dado comienzo a un proceso de liberación de los indígenas de manos del dominio brutal, implacable y tiránico de Satanás, pero el demonio no se mantenía ocioso, sino que había contraatacado (fig. 1.1).

Aunque los nativos habían recibido ya la palabra de Dios, era evidente que Satán seguía aún más que vivo en los valles costeros y las tierras altas del Perú, donde los amerindios seguían todavía adorando los ríos, montañas y relámpagos, el arco iris y toda clase de elementos sagrados de sus territorios. Pablo José de Arriaga (1564-1622), un jesuita cuyo trabajo sobre las idolatrías, publicado en 1622, era muy apreciado por Villagómez, había ya descrito el alcance de estas manifestaciones de adoración idólatra y satánica. Arriaga, que participó en una de las tres expediciones de erradicación que se hicieron entre 1616 y 1618, informó de que, en menos de dieciocho meses, sus compañeros habían logrado efectuar 5.694 confesiones, identificar 750 brujos, y reunir, destruir y quemar en autos de fe 603 *huacas* (objetos sagrados adorados por todos los miembros de una comunidad), 3.140 *canopas* (deidades del hogar) y al menos 1.100 ancestros momificados, además de docenas de cuerpos sin vida de niños gemelos conservados en jarrones y centenares de otras curiosidades con valor sagrado para los indios[3].

En esta lucha épica por hacerse con la soberanía sobre Perú, los visitadores eran en primer lugar y ante todo exorcistas. Villagómez, por ejemplo, que rechazaba el empleo de la tortura y consideraba el exilio el castigo más duro que podía admitirse, reservado para los brujos que no se retractasen, ordenó a sus caballeros espirituales

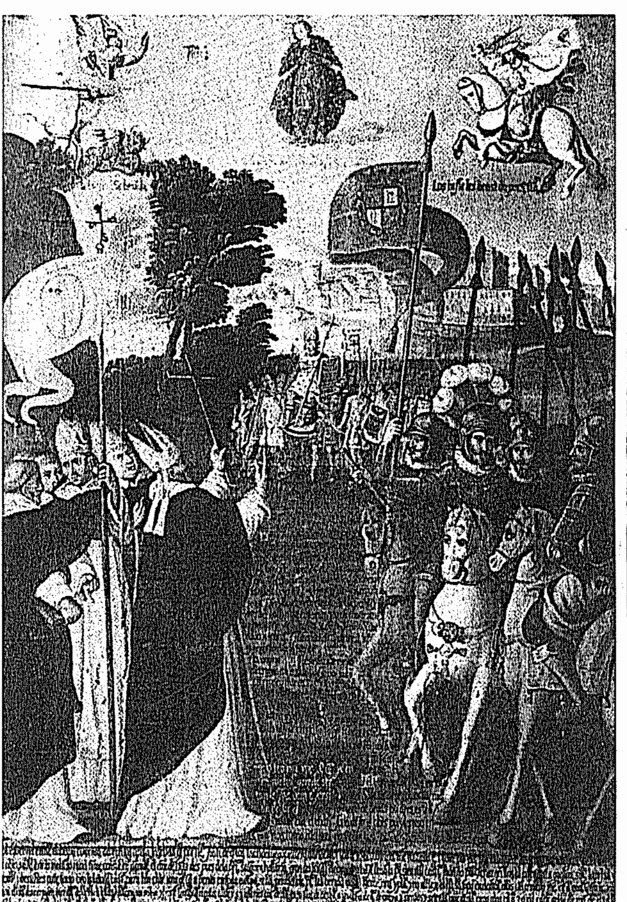




Fig. 1.1. Anónimo, escuela de pintura de Cuzco (siglo XVII), *La conquista del Perú,* Colección Poli, Lima. Tomada de José de Mesa y Teresa Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña,* 2, p. 507. La conquista de Perú aparece aquí como una batalla épica a escala cósmica que enfrenta a Dios con el diablo. En el cielo, la lucha es contemplada por la Virgen María y Santiago Matamoros, mientras el Arcángel Miguel hiere de muerte al diablo. En la tierra, dos legiones de españoles (una de laicos, la otra de eclesiásticos) avanzan para hacer frente a los ejércitos incas de Atahualpa.

exorcizar sobre lugar sagrado a cada uno de los idólatras arrepentidos una vez sermoneados y confesados. Villagómez aconsejaba a los visitadores que reunieran a la población en la iglesia local y pronunciasen el siguiente encantamiento: «En el nombre de Dios todopoderoso, y de Jesucristo su hijo, y del Espíritu Santo yo os exorcizo, espíritus inmundos. Alejaos de estos siervos de Dios, a quien Dios nuestro Señor desea liberar de vuestros errores y embrujamientos»[4].

Ante las dimensiones de la tarea de erradicar el mal del Perú, Villagómez volvía su mirada hacia la Cruz (véase fig. 1.2). Hizo así coincidir la salida de los siete caballeros con el traslado de la reliquia de la Cruz [originariamente entregada por el Patriarca Nicéforo (758-829) al papa León III (795-816)][5], porque pensaba que en Perú la cruz sería eficaz contra la idolatría de la misma manera que el Arca de los Israelitas había destruido la efigie del dios Dagón de los Filisteos (Libro I de los Reyes, cap. 5, en que los filisteos derrotaron a los israelíes en batalla, tomaron su arca sagrada y la llevaron al templo de su dios). El Perú era, al igual que el templo de Dagón, un lugar temporalmente habitado al mismo tiempo por el diablo y por Dios[6]. Según explicaba Blas Dacosta, el sabio franciscano a quien Villagómez había encargado el sermón que debía poner el broche a los festejos de fecha tan señalada, la Cruz había sido diseñada por Dios para que fuera «el cuchillo mortal de todas las idolatrías»[7]. Basándose en la interpretación de Tommaso de Vio Cajetan (1469-1534) del pasaje del Evangelio de San Juan, capítulo 12, versículos 31-32 («Ahora *mismo* va a ser juzgado el mundo: ahora el príncipe de este mundo va a ser lanzado fuera. Y cuando yo sea levantado en alto en la tierra, todo lo atraeré a mí»), Dacosta argumentaba que el diablo era un príncipe tiránico y que Cristo había venido a la tierra para desposeerle de su poder por medio de la Cruz[8].

Villagómez, sin embargo, exigía más al clero bajo su autoridad, pues pensaba que la lucha entablada en el Perú no consistía sólo en «erradicar, destruir, dispersar y disipar» («ut evellas, et destruas, et disperdas et dissipes») las fuerzas de Satán en Perú por medio de la exhibición de la Cruz, sino que implicaba también «edificar y plantar» («et aedifices et plantes»)[9]. Por consiguiente, el arzobispo demandaba también a sus subordinados convertirse en horticultores para que así «corrijan los yerros, convirtiendo en llanuras las asperezas de los corazones montaraces y costumbres incultas, que hallaran en los Indios»[10]. Curas y visitadores estaban emplazados a llevar a

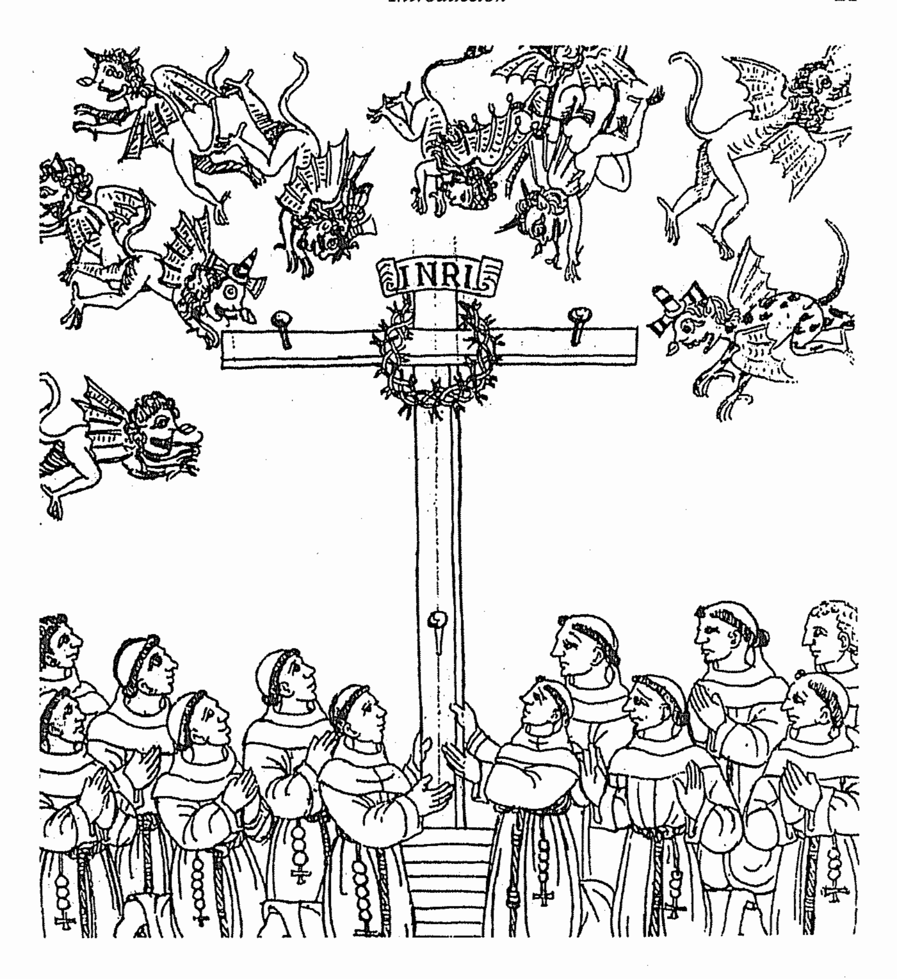


Fig. 1.2. La Cruz protege a los monjes franciscanos de los demonios. Extraída de Diego Muñoz Camargo (1529-1599), *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Muñoz Camargo era un mestizo. Según plantea Fernando Cervantes (1994), los pueblos indígenas del México central asumieron con rapidez las ideas de los europeos sobre el diablo. Como si se tratase de los doce apóstoles de Jesucristo, doce misioneros franciscanos fueron enviados a México en 1523 para expulsar al diablo. El ministro general de los franciscanos, Francisco de los Ángeles, designó a estos doce a modo de vanguardia de un ejército de caballeros, y les dijo: «Id... y armados con el escudo de la fe y el peto de la justicia, con el filo del espíritu de salvación, con el casco y la lanza de la perseverancia, luchad contra la serpiente ancestral que intenta y se apresura a reinar y quedar victoriosa sobre las almas redimidas con la más preciosa Sangre de Cristo» [Francisco Angelorum, «Orders Given to «The Twelve» (1523)», en Mills y Taylor (eds.), *Colonial Spanish America: A Documentary History,* p. 64].

efecto «la cultura de esta heredad, que Dios plantó en el desierto estéril, seco y fuera del camino». Como cultivadores debían, sin embargo, ser cautelosos, pues así como Dios había actuado como «lluvia fertilizadora», Satán se dedicaba a «helar, secar y destruir el jugo y la virtud de la santificación que fertilizaba y debe fertilizar la tierra de los corazones y almas de nuestros Indios, donde se ha sembrado la semilla de la palabra divina» [11]. En su originaria lucha contra el demonio en el Perú, explicaba Villagómez, la Iglesia se había expandido más de la cuenta, produciendo un viñedo cuyas cepas tenían raíces poco profundas que no podían enfrentarse a la fuerza agostadora de las heladoras lluvias y los vendavales de Satán. Era llegado el momento de crear una plantación sólida en el Perú [12]. Sirviéndose de una serie de tropos acerca del diablo propios de la Europa de la Edad Moderna —y que no han recibido suficiente atención por parte de los historiadores—, Villagómez ponía en relación la demonología del Nuevo Mundo con el lenguaje de la épica, las cruzadas y la horticultura.

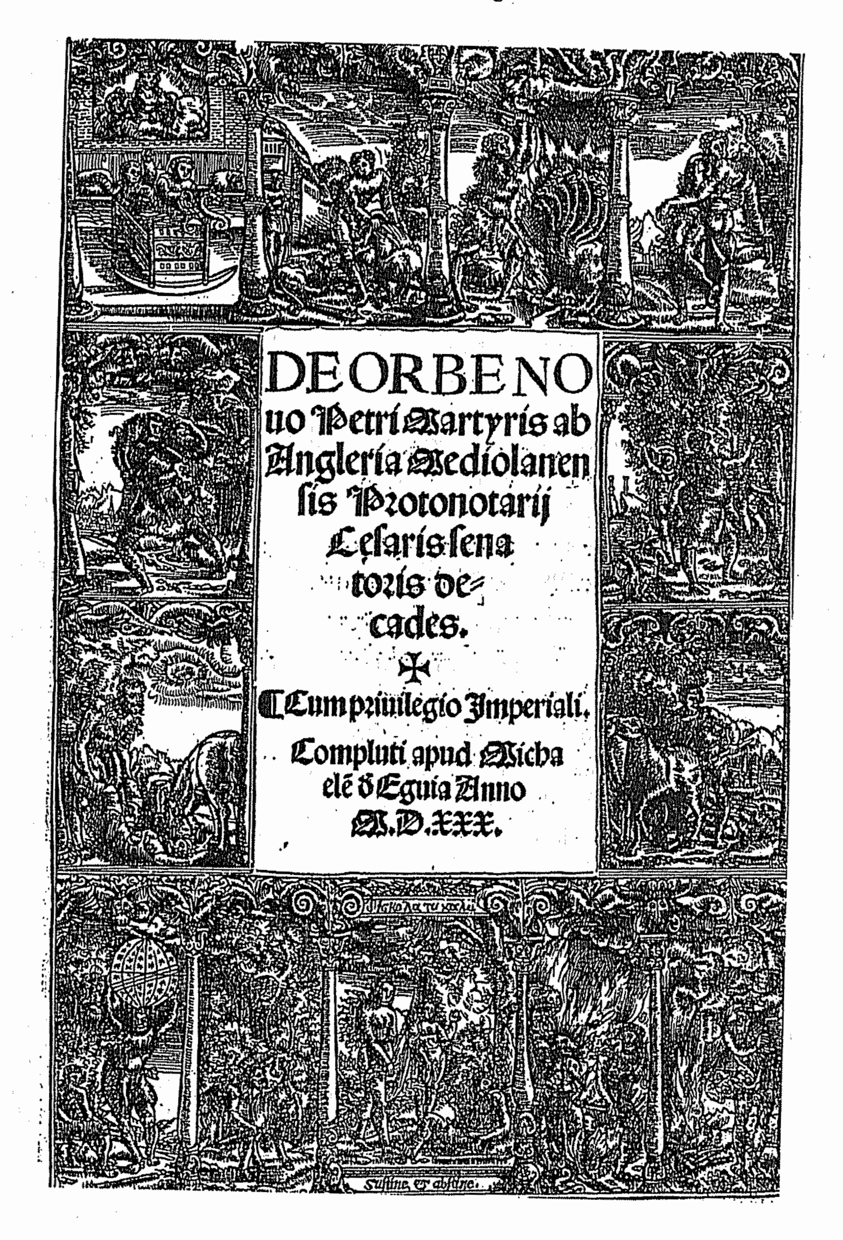
El episodio de Lima de 1649 sintetiza en un solo ejemplo los temas que pretendo explorar en este libro: los demonios eran considerados entes que disfrutaban de una amplia movilidad geográfica y de un extraordinario poder sobre las gentes y la naturaleza; se consideraba asimismo que el diablo dominaba a los indígenas nativos como un tirano, pues había escogido el Nuevo Mundo como su feudo; la colonización era percibida como una lucha épica en marcha contra la indoblegable resistencia de Satanás, y el Nuevo Mundo era imaginado bien como un falso paraíso o bien como un páramo inculto que debía ser transformado en un jardín por la actividad de héroes cristianos. Estos temas, aunque recogidos de modo paradigmático en la campaña orquestada por Villagómez, y que fue llevada a cabo por caballeros espirituales que blandían cruces para matar al dragón de la idolatría al mismo tiempo que empleaban arados para extirpar malas hierbas y plantar huertos, no deberían, sin embargo, ser considerados típicos exclusivamente de la colonización hispana.

Los españoles, según nos ha sido dicho a menudo, se consideraban héroes cruzados inmersos en una campaña de expansión y *reconquista* que había comenzado en la Península Ibérica contra los *moros* para continuar después en América con los *indios,* de suerte que la imagen de los monjes soldados de Villagómez combatiendo contra Satán encaja bien en este estereotipo del expansionismo de

origen ibérico. No se trata de negar que los valores de cruzada y caballería desempeñaron un papel crucial en el mundo ibérico de la Edad Moderna. Los trabajos recientes de Felipe Fernández-Armesto sobre Cristóbal Colón, de Sanjay Subrahmanyam sobre Vasco de Gama y de Peter Russell sobre el príncipe Enrique el Navegante demuestran con vivo detalle hasta qué punto las ideas de cruzada y caballería funcionaban como fuerzas motrices en la colonización castellana y portuguesa en el Nuevo Mundo, África y la India [13]. Los conquistadores se echaron a la mar con rumbo a lo desconocido soñando con encontrar tesoros y aliados con el fin de organizar una nueva cruzada para reconquistar Jerusalén. Igualmente, los conquistadores surcaron los mares deseando establecer sus propios feudos apoyándose en su pura destreza como caballeros. La conquista de las Islas Canarias, Azores, Madeira y Cabo Verde en los siglos XIV y XV reportó vasallos y tierras a los buscadores de fortuna castellanos, portugueses, italianos y franceses, algunos de los cuales usaban nombres tan genuinamente caballerescos como Lancelot y Gadifer (véase fig. 1.3) [14].

El *ethos* cruzado y caballeresco ha sido esgrimido, sin embargo, para distinguir la expansión colonial católica desplegada desde la Península Ibérica de la colonización protestante británica. William Prescott, por ejemplo, popularizó entre el público norteamericano del siglo XIX la imagen de los conquistadores españoles como ignorantes y trasnochados héroes caballerescos, ofreciendo a partir de ella una explicación de por qué la América hispánica se había desarrollado de una manera tan distinta a la América británica [15]. Este libro trata de desdibujar esas diferencias y de demostrar que algunas justificaciones de la colonización puritana de Massachussets no eran en realidad tan distintas de las esgrimidas por ejemplo en la Lima colonizada por los católicos. En él se defiende que los protestantes británicos y los católicos hispanos desplegaron discursos religiosos semejantes para explicar y justificar la conquista y la colonización, basados ambos en una interpretación de la expansión sancionada por la Biblia y que formaba parte de una larga tradición cristiana de violencia sagrada dirigida contra diabólicos enemigos interiores y exteriores.

En los mismos años en que Villagómez envió a sus caballeros espirituales a erradicar a Satán de los Andes peruanos, el teólogo puritano Edward Johnson (1599-1672), por ejemplo, publicó un obra épica sorprendentemente parecida sobre héroes cristianos en el Nuevo


DE ORBE NO
uo Petri Martyris ab
Angleria Mediolanen
sis Protonotarij
Cesaris sena
toris de
cades.
Cum priuilegio Imperiali.
Compluti apud Micha
elē d Eguia Anno
M.D.XXX.
sustine et abstine.

Mundo en pugna con el diablo (fig. 1.4). La historia de las colonias de Nueva Inglaterra de Johnson (1654) se abre con una llamada a las armas a sus camaradas puritanos: «Recibís el nombre de fieles Soldados de Cristo (...) que vais a destruir el Reino del Anticristo. (...) Tomad vuestras Armas y marchad como hombres hasta que todos los oponentes del poder de Cristo como Rey desaparezcan. (...) No os dejéis intimidar ante vuestro escaso número, porque cualquier Soldado común en el Campo de Batalla de Cristo será como David, que acabó con el gran Goliat»[16]. Johnson quería que sus soldados se armasen y estuvieran preparados para entrar en batalla contra Satán porque «las gentes de Cristo han de conducirse a sí mismos con Disciplina guerrera (...) Pertrechaos con toda clase de armas de guerra, tened limpias y preparadas vuestras Espadas, Estoques y todas las demás armas cortopunzantes»[17].

Este tono épico, marcial, está presente a lo largo de toda la obra de Johnson. Antes de partir para el Nuevo Mundo, los puritanos de Johnson han de confrontar primero a Satán, encarnado en los papistas y en los sectarios antinomianos[18]. Una vez en el mar, entablan

Fig. 1.3. Los doce trabajos de Hércules. Extraído de Pedro Mártir de Anglería, *De orbe novo*, Alcalá de Henares, 1530. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California). La ilustración se usó por primera vez en *Heredoti libri nomen,* Colonia, 1526. El frontispicio representa supuestamente todos los trabajos de Hércules. Se trata del primer documento visual explícito que conecta la colonización europea de América con el discurso de la demonología y la épica. En la imaginación de Miguel de Eguía, editor de esta versión póstuma de la crónica escrita por Anglería (1457-1526), la conquista española del Nuevo Mundo promete al conquistador-héroe riquezas nunca antes vistas (representadas aquí por las manzanas doradas de las Hespérides). No obstante, para conseguir estas riquezas (materiales tanto como espirituales), el héroe ha de acabar antes con el dragón de varias cabezas de la idolatría, y ha de derrotar al gigante Anteo y engañar Atlas. He podido descifrar en la ilustración las siguientes escenas, siguiendo las agujas del reloj: Hércules, con su hermanastro Ificles juega con las serpientes en su cuna (lo cual no es uno de los trabajos); primer trabajo, el León de Nemea; segundo trabajo, La Hidra de Lernea; undécimo trabajo, Hércules derrota a Anteo; undécimo trabajo, Hércules en las Hespérides; décimo trabajo, el Rebaño de Gerión; autoinmolación de Hércules en una pira (que no es uno de los trabajos); trabajo duodécimo, el Cancerbero; noveno trabajo, el cinturón de Hipólito; tercer trabajo, la cierva de Cerinia; undécimo trabajo, Atlas y Hércules; octavo trabajo, los caballos devoradores de hombres de Diomedes; cuarto trabajo, el jabalí de Erimantea. No aparecen representados el quinto trabajo (los establos de Augea), el sexto (los pájaros de Estinfalia) y el séptimo (el toro de Creta). Es significativo que tres de las imágenes de este frontispicio relatan los esfuerzos de Hércules por hacerse con las manzanas de oro de las Hespérides.

Sad and Deplorable

NEVVES

FROM

Nevv England.

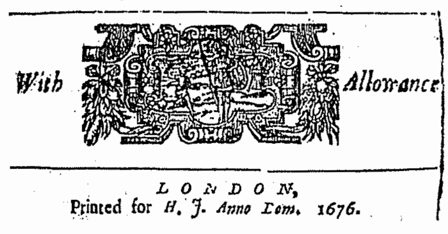
Poetically Related by an Inhabitant there, and Newly sent over to a Merchant in LONDON,

BEING A

TRUE NARRATIVE

OF

NEW-ENGLANDS Lamentable Estate at present, Occasioned by many un-heard of Cruelties, Practised upon the Persons and Estates of its United Colonies, without Respect of Sex, Age or Quality of Persons by the barbarous Heathen thereof.



With *Allowance*

LONDON, Printed for *H. J. Anno Dom.* 1676.

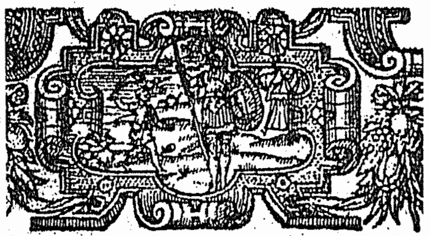


Fig. 1.4. David y Goliat. Detalle de la portada de la obra de Benjamin Thompson, *Sad and Deplorable Newes from New England*. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California). El libro de Thompson es un poema épico sobre la guerra del rey Felipe (1675-1676), seguramente la confrontación bélica más importante entre colonos e indios en Nueva Inglaterra en todo el siglo XVII. Al igual que Edward Johnson, Thompson presenta a los indígenas como sicarios de Satán que, al igual que los demonios en el infierno, descuartizan cuerpos humanos. Los colonos, por su parte, aparecen como épicos héroes al estilo de David, que mató al demoníaco filisteo Goliat. Esta ilustración señala la importancia en la colonización del Nuevo Mundo de lo que se denomina tipología, es decir, de la interpretación de pasajes bíblicos como prefiguraciones de acontecimientos posteriores relevantes en la historia de la salvación de la humanidad.

batallas campales con el diablo. Poco después de levar anclas, el buque insignia *Arbella,* un navío con su carga de puritanos con destino a Massachusetts, se ve amenazado por tormentas de origen diabólico. Sin embargo, Dios interviene: «muchas de estas gentes hallan para su asombro tal oposición en la naturaleza... [y enferman y se desaniman] pero Él, que es muy sensible a las debilidades de la gente, reprende en su favor los vientos y los Mares»[19]. Satanás, temiendo la llegada del fin del mundo, en que será encadenado en el infierno, y «viendo en estos resueltos Soldados de Cristo que trabajaban con infatigable tesón en Nueva Inglaterra, no sólo la ruina final del Anticristo, sino también el avance del Reino de Cristo», «pone en marcha una nueva manera de detener (a ser posible) esta actividad de Reforma» alentando entre los colonos el surgimiento de sectas gortenistas, familistas, buscadoras, antinomianistas, anabaptistas, arminianas, arianas y formalistas, cuyas «cabezas de Hidra» serán afortunadamente «cortadas» por la «afilada espada del Verbo»[20].

Pero Satán contaba con otros agentes además de los disidentes y de los heréticos para amenazar la supervivencia de los Nuevos Israelitas de la Canaán de América; sus verdaderos sicarios eran indios americanos. Los puritanos han de enfrentarse primero a los «tarratinos», quienes, así como los diablos se dedicaban a desmembrar los cuerpos de los humanos en el infierno, «se comían a los Hombres que capturaban vivos, atándolos a un Árbol y royendo su carne a trocitos hasta separarla de los Huesos»[21]. Los más temibles enemigos entre los amerindios eran, no obstante, los pequot, quienes, al igual que los tarratinos, «devoraban sus cuerpos con voracidad». Entre 1636 y 1637 estalló la guerra entre los colonos y los pequot. La lucha, según pensaba Johnson, era «tan ancestral como los tiempos de Adán, [y] procedía de la Semilla de la Mujer y de la Semilla de la Serpiente, que era el gran señor de esta guerra»[22]. Los pequot eran claramente «no ya hombres, sino Diablos; pues de seguro [Satán] estaba más que presente de ordinario en este ejército indio»[23]. Según Johnson, los enemigos más temibles entre los pequot eran sus chamanes, a los cuales consideraba capaces de manipular la naturaleza y producir «cosas extrañas, con la ayuda de Satán»[24].

Johnson argumentaba que Satán tenía a los puritanos completamente rodeados en el campo de batalla de Norteamérica. A un lado (el derecho), había situado «las reprobables Doctrinas» de los antinomianos, «como tantas máquinas atroces establecidas por Satán para atrapar a las almas pobres». Enfrente de las tropas puritanas,

Satán había colocado al «bárbaro y sanguinario pueblo de los *Peaquods*». En la retaguardia, el océano, donde el diablo tenía demonios que desataban tempestades para cortar cualquier ruta de escape. Finalmente, al otro lado de los colonos (el izquierdo), Satán había situado el «desierto y la tierra inexplorada» de América[25]. Junto con las tormentas marinas, los disidentes religiosos y los satánicos ataques de los indígenas americanos, el paisaje mismo aparecía como un aliado del diablo en la lucha de éste para exterminar a los colonos (véase fig. 1.5)[26].

¿Por qué entonces habría nadie de querer «atravesar el precioso Océano y poner en riesgo su persona contra los miles de Malignos Enemigos que habitaban aquella tierra?»[27]. Johnson daba respuesta a esta pregunta simplemente señalando a «la providencia que obra maravillas», ya que en la épica batalla contra Satán, Dios se hallaba del lado de los colonos. Para impedir que los colonos mueran de hambre y se ahoguen, Dios envía lluvia en tiempo de sequía y calma las tormentas desatadas por Satán en los mares. En suma, por cada obstáculo que Satán pone en el camino de los puritanos, Dios interviene para rescatar a los colonos de la adversidad. En ocasiones esta lógica providencialista es llevada hasta el extremo. En el esquema de Johnson, las hambrunas y las plagas que causan estragos entre los amerindios aparecen como el medio a través del cual Dios despuebla la tierra para que los puritanos puedan disfrutar de ella[28].

La dimensión épica en la historia de Johnson es mucho más acusada que en las epístolas pastorales de Villagómez. Mientras que los héroes de Villagómez son visitadores anónimos que blanden la Cruz como una espada y juran en nombre de Cristo, los héroes de Johnson superan con creces a Hércules, Eneas y Ulises. A diferencia de estos héroes clásicos, que sucumbieron ante la tentación de la carne, los guerreros puritanos no prestan atención a los «placenteros abrazos... y cantos de sirena» de la «dama de las Delicias». «Dichos Soldados de Cristo, cuyas miras son elevadas [por] Dios», concluye Johnson, «[son] Muy Superiores al valiente Guerrero Ulises»[29]. John Winthrop, «once veces gobernador» de Nueva Inglaterra, figura en la historia de Johnson como un caballero armado con una espada capitaneando a los elegidos contra Babilonia[30].

Incluso el espíritu de cruzada supuestamente típico de la colonización ibérica hace su aparición en la narración de Johnson. En su descripción de la guerra contra los pequot, los mohawk se transforman en un enemigo satánico a quienes los puritanos han de dar muer-

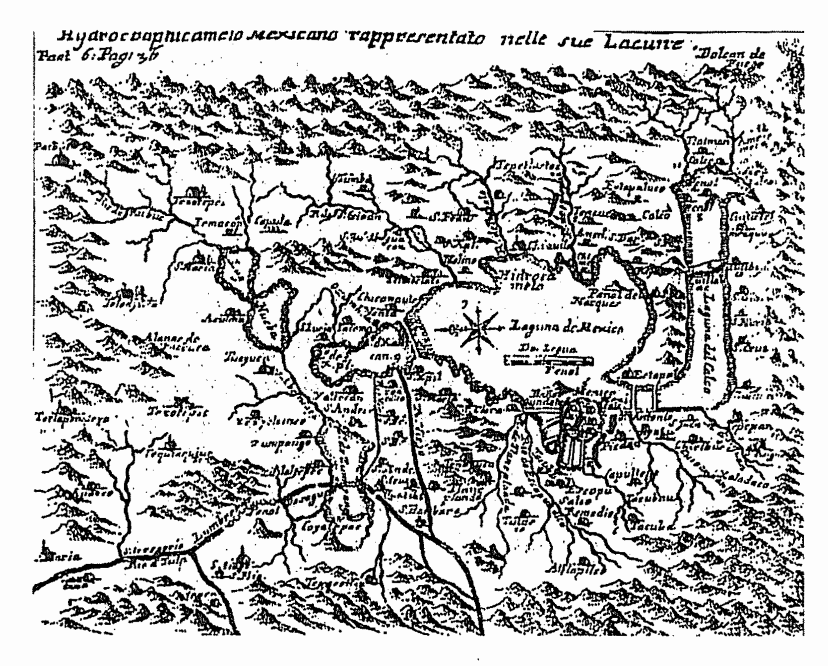


Fig. 1.5. La Bestia del Apocalipsis representada en los lagos del valle central de México. Extraída de Gemelli Careri, *Giro del mondo,* Nápoles, 1699-1700. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University en Providence (Rhode Island). La imagen capta de forma gráfica la idea de Edward Johnson de que el paisaje americano mismo era uno de los cuatro aliados de Satán en el Nuevo Mundo (los otros tres eran los indios, las tormentas marinas y los disidentes religiosos protestantes). Gemelli Careri era un viajero italiano que recaló en México en la década de 1690 en la etapa final de un viaje que le llevó también a Siam, China y Japón. En México se hizo con este mapa que representa el sistema de desagüe del valle central en la época de la llegada de los europeos. Los ríos del valle iban a desembocar a una serie de lagos de tamaño pequeño o grande, uno de los cuales, el Lago de México a menudo inundaba Tenochtitlán, la capital azteca. El mapa fue dibujado por ingenieros civiles flamencos a comienzos del siglo XVII mientras desarrollaban un sistema para abrir represas a través de las montañas circundantes con el fin de desecar el valle y acabar así con las inundaciones periódicas de la Ciudad de México. Más tarde en ese siglo, académicos criollos mexicanos llegaron a la conclusión de que este mapa hidrográfico del valle demostraba sin duda alguna que Satán en persona había dado forma al paisaje mexicano: los ríos que desembocaban en la parte superior del Lago «Calco» (hoy Chalco) representaban los cuernos de la bestia; la prolongada Laguna de Calco era su cuello; el orondo lago de México, el vientre de la bestia; los ríos «San Juan», «Escoputulco» y «Tanepanda», sus patas y garras; y los ríos «St. Gioan» y «Papalo», sus alas. Para confirmar esta visión de la alianza de México con Satán manifiesta en la sistema de drenaje del valle, los académicos criollos dieron a Careri interpretaciones en clave cabalística de los nombres de los diez monarcas aztecas desde «Acamapitchli» hasta «Quauhtimoc» (Cuauhtémoc), cuyo valor numérico agregado daba la suma de 666, el número de la Bestia.

te: los *moor*-hawks [*moor* es la palabra inglesa para designar a un «moro»][31]. Puede que los lectores se vean tentados de argumentar que Johnson era un autor estrafalario, tan desorientado y envuelto en su propio mundo de cruzada como para encontrar *moros* en Nueva Inglaterra. Pero no estaba solo en esto. Véase, por ejemplo, el caso de una narración anónima de la historia de las guerras del rey Felipe (1675-1676) titulada *News from New England* (1676). Tras dibujar un retrato en clave satánica de los indios norteamericanos, el autor añade fríamente la siguiente entradilla a su recuento de los muertos en la batalla: «En Woodcock, a diez millas de Secouch, en 16 de mayo tuvo lugar una pequeña Escaramuza entre los *Moros* y Cristianos, en la que de estos últimos murieron tres y dos resultaron heridos y sólo dos indios muertos»[32]. Estos ejemplos parecen poner en duda la tradición historiográfica que, desde Prescott, ha tratado de exagerar las diferencias culturales entre los discursos anglo-protestante y católico-ibérico en la expansión colonial en el Nuevo Mundo. Es evidente que los puritanos también se veían movidos a embarcarse en una *reconquista* contra el demonio en América con el fin de recobrar el continente para Dios.

Aunque propias de su tiempo, las ideas de Villagómez y Johnson nos confrontan con estructuras mentales que sacuden nuestras sensibilidades modernas, pues el suyo era un mundo en el que los demonios deambulaban por la tierra desatando tempestades y adueñándose de pueblos enteros[33]. A la altura de mediados del siglo XVII, los colonizadores de origen europeo estaban totalmente convencidos de la abrumadora presencia de demonios en el Nuevo Mundo. Satán se aparecía a los colonos como un señor tiránico, con castillos y murallas por toda América, cuyos súbditos estaban prestos a entrar en batalla hasta el último hombre (véase fig. 1.6).

Tras ejercer como señor sobre todo el continente durante siglos, Satán se estaba viendo forzado a hacer frente a un repentino ataque efectuado por una decidida vanguardia de caballeros cristianos. Para los colonos, la colonización era una batalla épica en curso. En el mundo de los europeos, los demonios eran entes reales, fuerzas físicas cotidianas y no, según podríamos estar dispuestos a asumir de manera condescendiente, fantasías de la imaginación ni metáforas con las que renombrar las adversidades de la colonización[34]. Por decirlo claramente, a los ojos de los colonos europeos, la colonización era un acto de fuerza dirigido a la expulsión de los demonios de la tierra. Bien fuera por medio de la derrota de los planes de Satán



Fig. 1.6. Luis de Riaños, El camino al infierno (ca. 1618-1626). Iglesia de Andahuaillillas, Departamento de Cuzco, Perú. Extraído de José de Mesa y Teresa Gisbert, *Historia de la pintura cuzqueña,* 2, p. 399. El mural es una copia de un grabado de Jerónimo Wierix (1553-1619) que ilustra el Salmo 106 (sobre la corrupción por idolatría de la nación de Israel entre los cananeos). Nótese que la ruta al infierno lleva a un castillo fortificado con un foso, puente levadizo y arqueros.

urdidos para debilitar los asentamientos coloniales (a través, por ejemplo, de piratas, herejes, resurgimientos de la religiosidad indígena, guerras fronterizas, políticas imperiales contra la autonomía de las colonias, etc.) o por medio de la expulsión física de demonios empleando amuletos, como cruces (entre católicos y anglicanos) o Biblias (entre los puritanos), una de las maneras de ver la colonización por parte de los europeos fue como una batalla activa contra el diablo. Esta simple pero sólida perspectiva ha sido a menudo admitida, pero apenas ha sido investigada de forma adecuada, ya que los historiadores se han centrado más bien en la elucidación de los discursos legales de los europeos sobre el control territorial.

Los historiadores han acertado sólo parcialmente al argumentar que los británicos eran más «modernos» que los españoles en su justificación de la posesión de territorios coloniales. Hoy día es habitual sostener que los británicos empleaban teorías de origen lockeano sobre la propiedad: la tierra y los objetos pertenecían a quienes los transformasen por medio del trabajo. Dado que los británicos no hallaron pruebas de «trabajo» en el Nuevo Mundo, tomaron las tierras de los nativos como si estuvieran vacías y esperando a ser ocupadas. Los españoles eran, por el contrario, más «medievales». Justificaban la posesión de territorios argumentando que el papa poseía el *dominium* y el *imperium* sobre los territorios en manos de paganos. Y dado que el papa había transferido esta soberanía a los reyes castellanos, los vasallos de éstos se sentían con derecho a poseer las tierras descubiertas[35]. Esta distinción no sólo soslaya importantes diferencias (la colonización puritana se desarrolló alrededor de ciento cincuenta años después de que los españoles pisasen por primera vez tierras americanas), sino que además no tiene en consideración los profundos fundamentos bíblicos de la expansión colonial europea. Tanto para puritanos como para católicos, la colonización era un acto ordenado por Dios, prefigurado en los juicios de los israelitas en Canaán. Al igual que los israelitas habían luchado contra la dura resistencia de los filisteos, sicarios de Satán, los puritanos y los clérigos católicos se sentían con derecho a conquistar América por la fuerza, pugnando por adentrarse en un continente infestado de demonios. En última instancia, el objetivo de ambas comunidades religiosas vino a ser transformar las «tierras baldías» en florecientes «plantaciones» espirituales.

Este común discurso demonológico es el tema de este libro. Pero antes de entrar en él, es preciso dar respuesta a una pregunta: ¿por

qué comparar específicamente a los puritanos de Nueva Inglaterra, en lugar de escoger otro grupo de la América británica, con los católicos hispanos? Dado que Jack Greene ha demostrado que la política, la cultura y la economía de Nueva Inglaterra no son representativas de la experiencia de la América colonial británica, parecería más acertado estudiar las ideologías de la colonización en las colonias del centro y sur de Norteamérica[36]. De hecho, tal y como sugiere el trabajo de Edward I. Bond, el discurso de la colonización como cruzada y batalla épica contra el diablo llegó al parecer a calar tan profundamente en la Virginia del siglo XVII como en la Nueva Inglaterra puritana[37]. Pero los hallazgos de investigadores como Greene no han logrado aún desbancar a los puritanos en la imaginación pública del puesto de colonizadores «americanos» por antonomasia. Esta razón justifica por sí sola mi elección: mi deseo es llegar hasta el gran público y desafiar sus convenciones. Está además la cuestión de las fuentes. Sencillamente, los puritanos dejaron tras de sí un volumen muy superior de fuentes primarias en comparación con otros colonizadores ingleses. Con todo, no he dejado de lado completamente otras colonias británicas, por ejemplo Virginia.

A primera vista, tiene poco sentido señalar semejanzas entre el clero puritano y el hispano, pues la literatura sobre la Reforma nos ha familiarizado sólo con sus diferencias. Los puritanos eran seguidores de Calvino (1509-1564), mientras que los españoles eran incondicionales defensores del papa y líderes de la Contrarreforma. Estas dos comunidades desarrollaron, por consiguiente, visiones muy distintas sobre Dios, la salvación, la organización eclesiástica y la conversión. En tanto que seguidores de Calvino, por ejemplo, los puritanos creían que Dios era un soberano todopoderoso cuyos planes para la humanidad resultaban inescrutables. Desde su punto de vista, los católicos se engañaban al pensar que dependía de ellos mismos lograr la salvación (bien practicando la virtud o dedicándose a la oración). Los católicos tenían una imagen ridícula de Dios como un mero comerciante cuya voluntad podía ser comprada (pagando indulgencias, por ejemplo) o doblegada a voluntad (por medio de la confesión y la oración). Según los puritanos, la salvación era en cambio un acto preestablecido por Dios, y nada de lo que hicieran los humanos podía alterar su resultado. Los católicos se habían desviado del mensaje original de Dios revelado en el Antiguo y el Nuevo Testamento. A lo largo de los siglos, los católicos habían ido añadiendo instituciones y ceremonias que no se mencionaban en la Biblia. De hecho, los puri-

tanos debían su nombre a sus esfuerzos por «purificar» la Iglesia de esas invenciones, para así vivir de acuerdo a las instituciones religiosas, sociales y políticas recogidas en la Biblia. Para los puritanos, las «invenciones» de los católicos no eran realmente producto de la imaginación humana, sino engaños del demonio: la España de la Contrarreforma representaba al Anticristo[38].

Estas diferencias teológicas se manifestaban concretamente en la manera en que cada una de estas dos comunidades religiosas afrontaba la colonización. Los católicos hispanos, por ejemplo, tenían una idea más inclusiva de los miembros de la Iglesia, así como una visión más jerárquica de cómo comunicarse con Dios. Los españoles planteaban, por consiguiente, la conversión exigiendo a los pueblos indígenas que aceptaran determinados rituales y comportamientos exteriores, pero admitiendo en la práctica grandes variaciones. Esta actitud hacia la conversión permitió la multiplicación de micro-catolicismos a lo largo del imperio. Los puritanos, en cambio, veían las cosas de otra manera. Para ellos, la conversión implicaba la elección por parte de Dios: el individuo debía ser tocado por la gracia de Dios tras una prolongada «preparación». Dios actuaba como un sello en la cera del cuerpo y el alma (justificación), transformándolas para siempre (santificación). Para pertenecer a una Iglesia puritana, los individuos debían probar, por medio de largas entrevistas y testimonios (que podían extenderse varios meses), que habían verdaderamente sido tocados por la gracia de Dios. Cuando los puritanos llegaron al Nuevo Mundo, establecieron reglas tan estrictas de conversión que ni siquiera los hijos de los miembros de las iglesias tenían asegurada la admisión. Aunque los puritanos aspiraban a convertir a los indios americanos para acelerar la llegada del milenio, en la práctica el número de nativos convertidos era escaso y muy por detrás del de los colonos[39]. En suma, en el siglo XVI, mientras que había miles, si no millones, de indígenas americanos en la América española que practicaban sus propias versiones de catolicismo, sólo un puñado de indios en Nueva Inglaterra tenían reconocimiento como almas capaces de encarnar la gracia de Dios.

Es evidente que existían importantes diferencias que distinguían a los puritanos de los españoles en América. Pero había también marcadas semejanzas entre ellos, a las que la investigación histórica ha dado poca importancia debido a que ha tendido a ver ese mundo en general en términos nacionales. En las páginas que siguen analizo el discurso de la demonología y la horticultura espiritual y defiendo que

los puritanos de la América británica y los católicos de la América española, de hecho, veían el mundo de la colonización en términos bastante similares.

Pero antes de entrar en la materia de este libro, me permito ofrecer algunas aclaraciones acerca de mi enfoque. Aunque los europeos habían estado enfrentándose a Satán durante siglos y pensaban que los demonios campaban a sus anchas por todo del mundo, concebían su batalla contra ellos en el Nuevo Mundo de un modo cualitativamente diferente. No es que el Nuevo Mundo estuviera más plagado de demonios que Eurasia. Los europeos creían que había por todo el mundo millones de ángeles buenos y de ángeles malos, organizados en ejércitos. El problema era más bien de atrincheramiento. El diablo y sus secuaces habían ejercido una soberanía sobre el Nuevo Mundo no cuestionada durante mil quinientos años, desde que Satanás tomó un grupo de escitas elegidos por él y los llevó a colonizar la tierra deshabitada que era América en el tiempo en que la palabra de Dios comenzó a expandirse por Eurasia. El diablo había tenido tiempo, por tanto, para edificar «fortificaciones» en el Nuevo Mundo y para echar raíces profundas en el paisaje y entre los habitantes. Los europeos combatían pues un enemigo exterior, no sólo al demonio interior, a quien conocían bien. El sufrimiento, el pecado, la tentación y la posesión habían sido desde tiempo atrás consideradas manifestaciones del poder demoníaco que asediaban el alma del individuo.

Con toda seguridad, la batalla por derrotar la tentación satánica y evitar el pecado se prolongaría en el Nuevo Mundo, así como los ataques de Satanás sobre el alma individual, que solían manifestarse en forma de agresiones externas físicas directas, especialmente cuando el diablo buscaba poseer a las mujeres[40]. También es cierto que, según ha señalado Richard Slotkin, para los puritanos el temor a los enemigos exteriores de origen satánico, en particular en la forma de indios americanos y maleza, no era sino proyecciones de la negra visión de los calvinistas sobre la naturaleza humana corrompida por el Pecado Original[41]. La pugna de las almas individuales para lograr la santidad o la salvación en las Indias es, en parte, el tema de este libro, especialmente desde el momento en que puritanos y católicos trataban de convertir sus almas y las colonias que dominaban en jardines espirituales. Me interesan, sin embargo, también las batallas que entablaron los europeos contra poderosos enemigos «externos» —humanos tanto como no humanos— orientados a destruir la sociedad: tormentas, terremotos, epidemias, piratas, enemigos extranje-

ros, herejes, brujas, burócratas imperiales, indios americanos y esclavos africanos.

Mi prioridad a lo largo de todo el libro ha sido reconstruir la estructura lógica, la gramática, de un discurso. Cada una de las innumerables fuentes que analizo se produjo en un contexto social y político singular y fue generada para persuadir a audiencias concretas y para abordar cuestiones particulares. No he intentado reconstruir todos y cada uno de estos contextos. En lugar de contextualizar históricamente cada una de las fuentes, he tratado de reconstruir una cosmovisión, la de la demonología en su conexión con la colonización. A cada paso, sin embargo, he tratado de evitar caer en interpretaciones anacrónicas y condescendientes con el pasado. Al igual que Brad S. Gregory, que ha reconstruido de manera magistral el extraño mundo del martirologio en las comunidades cristianas de la Edad Moderna (protestantes, anabaptistas y católicas por igual), mostrando que dicho mundo era inseparable de un deseo de matar y morir que ofende nuestras visiones sobre la tolerancia y la «normalidad» psicológica, lo que he buscado reconstruir es una visión del mundo que resulta igualmente violenta, extraña y ofensiva a nuestro sentido moderno de lo que nos parece físicamente posible[42].

Otro elemento importante que conviene mantener en mente al leer este libro es que los discursos de la demonología y la horticultura eran sólo dos entre los muchos que se exponían en el bazar de ideas del mundo atlántico[43]. Soy consciente de que me centro principalmente en ideas de personas cultas (laicas y eclesiásticas). No deberíamos, sin embargo, menospreciar el estudio del discurso que he conseguido identificar tachándolo de elitista o de ser sólo uno entre muchos. Al final del libro espero que habrá quedado claro que la demonología y la horticultura son discursos que los estudiosos deben abordar si se aspira a un conocimiento más profundo de las colonizaciones durante la Edad Moderna.

En tercer lugar, soy consciente de que el empleo de categorías como «ibéricos» y «puritanos» comporta un enfoque reduccionista sobre esos sujetos históricos. Existían, sin duda, muchas corrientes en la denominada tradición puritana ortodoxa (y más variaciones aún en los extremos del movimiento de la Reforma), de igual manera que es fácilmente identificable un increíble conjunto de posiciones doctrinales en las fuentes «ibéricas»[44]. En el caso de la demonología se podría, por ejemplo, citar el debate en materia de tolerancia que tuvo lugar en la década de 1630 en Massachusetts entre el «puritano»

Roger Williams (1604?-1683) y John Cotton (1584-1652). William defendía que los herejes eran como malas hierbas en el jardín de la Iglesia, pero que la Biblia no permitía que fueran erradicados. Más aún, Williams argumentaba que las armas para combatir al diablo no eran de tipo físico sino espiritual. John Cotton, por su parte, se servía de pasajes bíblicos para defender lo contrario, es decir, que los herejes eran malas hierbas que había que arrancar del jardín de la Iglesia y al mismo tiempo agentes de Satán que debían ser erradicados físicamente, no en sentido espiritual[45]. Esta controversia muestra por sí sola que existían importantes diferencias a la hora de pensar sobre el demonio como enemigo externo de la sociedad de Nueva Inglaterra. Conviene, sin embargo, subrayar que Williams se hallaba tan alejado de la ortodoxia que fue finalmente excomulgado. Cuando de lo que se hablaba era de la amenaza que representaba Satanás como enemigo de la comunidad, no hay duda de que salía a la luz una ortodoxia «puritana». Esto es algo que sucedía también en todos los demás grupos que aborda este libro.

En cuarto lugar, asumo que la satanización del continente americano alcanzó su cenit en el siglo XVII. La mayor parte de las fuentes que utilizo en este libro se produjeron en ese período. Se han dado muchas explicaciones sobre por qué los europeos se volvieron más temerosos del diablo en el siglo XVII. John Bossy, Fernando Cervantes y Stuart Clark han planteado que la Reforma alteró las concepciones acerca del pecado. Conforme la moralidad vino a quedar organizada alrededor de los Diez Mandamientos en lugar de hacerlo alrededor de las virtudes cardinales (definidas como formas de evitar los pecados sociales), la sanción contra la falsa adoración —extraída del Deuteronomio— convirtió la tríada «herejía, idolatría y brujería» en un magma continuo de crímenes contra la religión. Este cambio de concepción aumentó el temor al poder de Satán. Cervantes y Clark han defendido también que el auge del nominalismo contribuyó a reforzar la imagen de una deidad poderosa capaz de alterar caprichosamente las leyes naturales que parecían dominar el cosmos. De esta manera, ganó terreno la creencia en lo preternatural y sobrenatural. Conviene llamar la atención sobre el hecho de que lo preternatural no era sólo el reino de lo oculto y maravilloso, sino también los dominios del diablo[46].

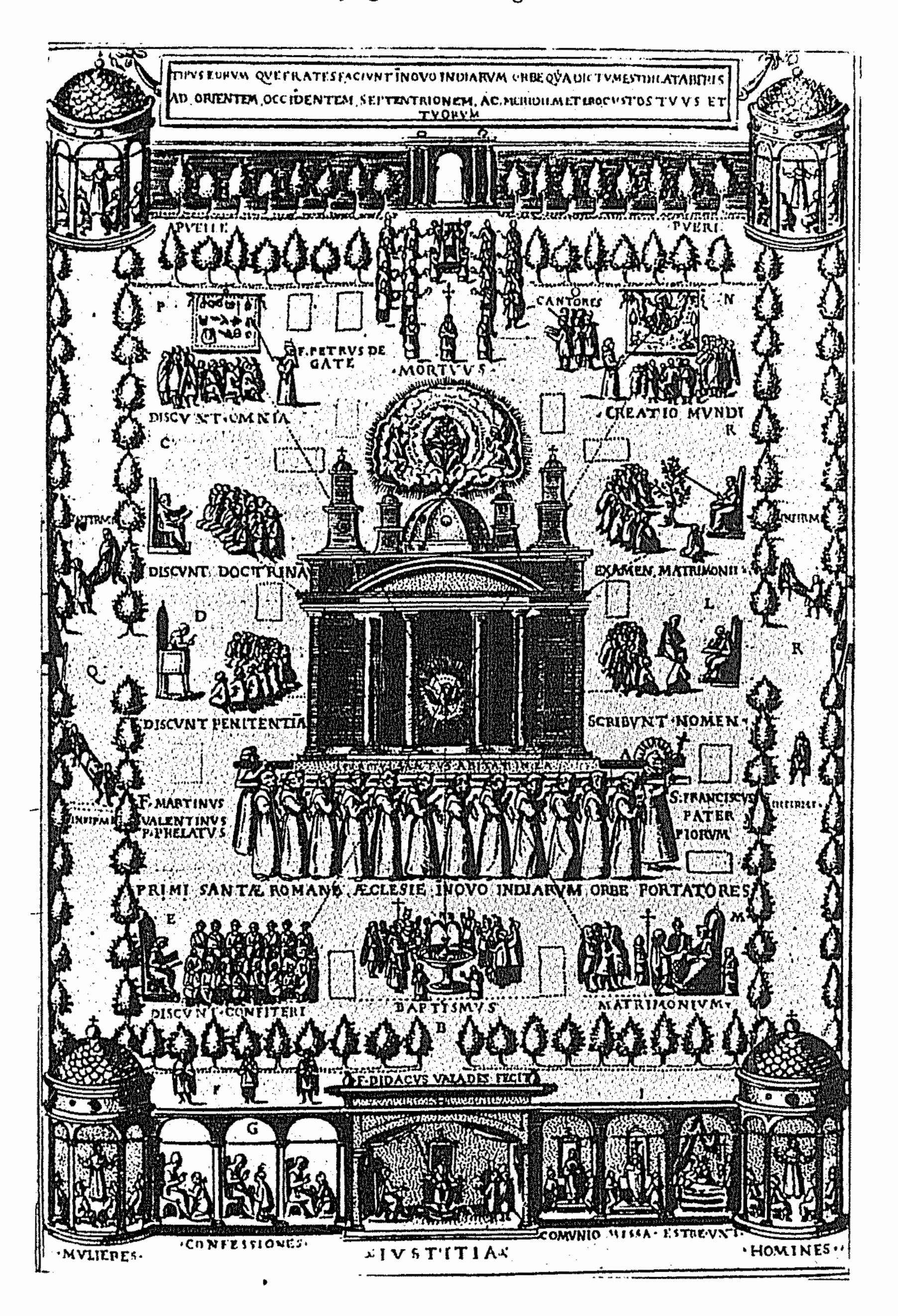
Finalmente, a lo largo de todo este estudio me sirvo de imágenes como fuentes primarias. Los historiadores suelen emplear las imágenes como ilustraciones para dar vivacidad a sus narraciones. En cam-

bio, mi intención ha sido presentar imágenes como evidencia adicional a las fuentes escritas. Muchas de las que aparecen en este trabajo se acompañan, por consiguiente, de largos pies de foto y han de ser leídas como extensas notas a pie de página. En algunos casos, las imágenes son la única fuente disponible para ilustrar un argumento. Se hará evidente con la lectura que, con algunas pocas excepciones, la mayor parte de las imágenes analizadas en el libro proceden del mundo de la colonización de origen ibérico. Este desequilibrio parece que apunta hacia una importante diferencia entre la América hispánica y la británica, siendo la primera, según suele reconocerse, una cultura que privilegiaba lo visual y lo oral, mientras la segunda se apoyaba en la palabra escrita. Pero tales dicotomías simplifican excesivamente el pasado. No es sólo que la América hispánica poseyera una boyante industria de edición impresa: también la América británica contaba con activas culturas orales y pictográficas, especialmente en Chesapeake. Más importante aún, la recreación mental de la imaginería bíblica era esencial para la piedad, la meditación y la oración entre los puritanos. Los sermones puritanos que han sobrevivido están llenos de llamativas imágenes visuales, sorprendentemente similares a las que se analizan en este libro[47].

Me interesan tanto la persistencia del discurso de la demonología y la colonización cuanto sus cambios a lo largo del tiempo. El demonio visto como enemigo exterior fue modificando sus estrategias con el tiempo. En el caso de las fuentes hispanoamericanas que estudio, los indios americanos eran concebidos al principio como los aliados más poderosos de Satanás en el Nuevo Mundo, pero una vez que el régimen colonial quedó establecido en lugares como México y Perú, el principal enemigo demoníaco pasó a ser otro distinto. En el caso de los franciscanos espirituales de México, esos doce «apóstoles» llegaron a la derruida Tenochtitlán cargados con tres siglos de acumulación de predicciones apocalípticas joaquinitas. Estos monjes pensaban que la predicación de la palabra de Dios a gentes hasta entonces desconocidas y que se hallaban sometidas a la servidumbre del diablo era la señal largo tiempo esperada de la llegada del milenio. Los aztecas eran para ellos los elegidos de Satanás. Era éste bien conocido desde mucho atrás por sus burlas a Dios. A lo largo de la Edad Media había ido incrementándose la creencia de que el Anticristo era una réplica exacta pero invertida de Jesucristo: un falso profeta que obraba milagros, destinado a tener su propia Anunciación y Resurrección.

En México, los franciscanos no se encontraron con ningún Anticristo pero sí con la mayor de las burlas a Dios a cargo de Satanás, esto es, una sociedad entera cuya historia e instituciones se aparecían como la imagen invertida de los israelitas. Según los franciscanos, Satanás había escogido a los aztecas para recapitular todos y cada uno de los episodios de la historia de los israelitas: el éxodo a una Tierra Prometida, el asentamiento entre los cananeos, las monarquías al estilo de David y Salomón, la erección de un templo y las profecías de condena e inminente destrucción. La mofa a cargo de Lucifer de la Eucaristía y la transustanciación era, por otro lado, perpetrada todas las semanas en las escalinatas del templo de Huitzilopochtli, donde los cuerpos y corazones de los guerreros sacrificados eran servidos a las masas como viandas. No es de sorprender que los franciscanos vieran a Hernán Cortés (1485-1547) como una figura providencial, un «General de Cristo» que había entablado el primer combate en la épica lucha para acelerar la llegada del milenio. Los franciscanos veían la colonización como una guerra santa espiritual, y edificaron sus enormes complejos misioneros en el México central con grandes muros almenados que simbolizaban parapetos para frenar al diablo (en un intento de representar las luchas espirituales que consideraban que se estaban produciendo entre el bien y mal, los agustinos, que se dedicaban a convertir a los otomíes en Ixmiquilpan, en el actual estado de Hidalgo, hacían pintar en cada una de las iglesias de sus misiones murales de sangrientas batallas entre los nuevos otomíes a su cargo y sus vecinos, los salvajes y demoníacos chichimecas, así como decapitaciones de unos por otros). No obstante, todos estos complejos eran también construidos con el trazado de la Nueva Jerusalén en mente (véase fig. 1.7).

Esta narrativa tan milenarista permitía a los franciscanos reconocer y acoger a los nativos como los nuevos elegidos de Dios. Para crear su imagen especular invertida de la Iglesia de Israel, Satanás había escogido a los aztecas por su ciega devoción y su piedad. En el intento de eclipsar la legislación sacerdotal de Moisés en el Levítico, Satán escogió a un pueblo cuya disposición a aceptar reglas disciplinarias de penitencia y sacrificio superaba con creces las del cristiano medio. Eran precisamente éstas las virtudes que los primeros franciscanos consideraban necesarias para crear una Nueva Jerusalén en las Indias: si se les catequizaba de manera adecuada, los nativos podían con facilidad convertirse en comunidades de santos. Así, por ejemplo, el franciscano Toribio de Benavente, conocido como Moto-


AD. ORIENTEM, OCCIDENTEM, SEPTENTRIONEM, AC
PVELLÆ
PVERI
CANTORES
F. PETRVS DE GATE
MORTVVS
DISCVNT OMNIA
CREATIO MVNDI
DISCVNT DOCTRINA
EXAMEN MATRIMONII
DISCVNT PENITENTIĀ
SCRIBVNT NOMEN
F. MARTINVS VALENTINVS P. PRELATVS
S. FRANCISCVS PATER
PRIMI SANTÆ ROMANÆ ÆCLESIE INOVO INDIARVM ORBE PORTATORES
DISCVNT CONFITERI
BAPTISMVS
MATRIMONIVM
F. DIDACVS VALADES FECIT
MVLIERES
CONFESSIONES
IVSTITIA
COMVNIO
HOMINES

linía (1482?-1569), sostenía en su *Historia de los Indios de Nueva España* (ca. 1550) que los nativos eran tan piadosos, tan espartanos en sus necesidades, tan ajenos a la consecución de riquezas, tan sumisos y humildes y dispuestos a soportar el sufrimiento y el sacrificio que «en sí no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos»[48]. Curiosamente, una vez que los frailes aceptaron a los nativos como materia prima maleable ideal para construir la Iglesia del milenio, y una vez que los monjes comenzaron a competir con los colonos por el control de los cuerpos físicos (no las almas) de los indígenas, los franciscanos tendieron a ver las artimañas de Satán manifestándose en el Nuevo Mundo más en los actos de los descendientes directos del «General de Cristo», es decir, en los colonos. Fray Juan de

Fig. 1.7. «Emblemas de las cosas que los monjes hacen en las Indias» («tipus eorum que frates faciunt in Novo Indiarum Orbe») extraído de Diego Valadés, *Rhetorica christiana* (1579). Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (Rhode Island). Dirigidos por Martín Valencia y el mismo San Francisco, doce franciscanos llevan a hombros a la Santa Iglesia de Roma por primera vez al Nuevo Mundo («primi sanctae romane aecclesie [*sic*] in novo indiarum orbe portarores»). El Señor ha preestablecido su tarea en el Génesis: «Y será tu posteridad *tan numerosa* como los granitos de polvo de la tierra: extenderte has al Occidente, y al Oriente, y al Septentrión, y al Mediodía (...) Yo seré tu guarda *o custodio* do quiera que fueres, y te restituiré a esta tierra: y no te dejaré de mi mano hasta que cumpla todas las cosas que tengo dichas» (cap. 25, versículos 14-15). La Iglesia que portan los doce franciscanos está habitada por el Espíritu Santo («spiritus santus abitat in ea»), que es la que corresponde a la tercera era, la espiritual, de Joaquín de Fiore. La Iglesia del Novo Indiarum Orbe es un jardín amurallado, una Nueva Jerusalén: sus muros se apoyan sobre doce piedras fundacionales que llevan los nombres de los doce apóstoles del Cordero de Dios (Apocalipsis, cap. 21, versículo 14) (los doce pequeños rectángulos diseminados por el suelo parecen ser al mismo tiempo las tumbas de los apóstoles franciscanos originarios y las piedras fundacionales de la nueva Iglesia milenaria). El Espíritu Santo que desciende desde el trono de Dios fertiliza un camino arbolado por donde se lleva a los enfermos (*infirmi*) a ser curados. Los árboles del complejo franciscano parecen, por tanto, corresponderse con los Árboles de la Vida de la Nueva Jerusalén cuyas hojas «sanan a las Gentes» (Apocalipsis, cap. 22, versículo 2). En esta Nueva Jerusalén, los monjes administran justicia, entierran a los muertos, suministran los sacramentos (confesión, comunión, extremaunción, bautismo, matrimonio, penitencia y Eucaristía), y enseñan a los indios música y a leer y a escribir. La Palabra de Dios se enseña también a través de imágenes. Nótese, sin embargo, que además de libros e imágenes, los monjes emplean la Naturaleza, en forma de un árbol, para adoctrinar (*examen matrimonii*) a los indígenas a su cargo. Sobre la arquitectura milenarista de los complejos misioneros edificados por los franciscanos, agustinos y dominicos en México durante el siglo XVI, véase Jaime Lara (2004) y Samuel Edgerton (2001).

Zumárraga (1468-1548), monje franciscano y primer arzobispo de México, denunció a los *encomenderos* tachándoles de «repugnantes y desagradables» no cristianos que exudaban un «maligno olor» que contrastaba abiertamente con el «perfume celestial de estos pobres indianos»[49]. Los franciscanos no estaban solos en esta actitud. Bartolomé de las Casas (1474-1566) argumentaba una y otra vez que los conquistadores eran demonios y que el régimen colonial era el infierno. A fines del siglo XVI, cuando la Corona española trató de fortalecer el clero secular y de acabar con la hegemonía que tenían las órdenes religiosas sobre los asuntos espirituales de los indios americanos, los franciscanos comenzaron a ver a Satanás encarnado en la jerarquía eclesiástica[50].

A lo largo de los capítulos que siguen, se hará evidente que tanto para los españoles como para los ingleses el principal enemigo satánico en el Nuevo Mundo era un blanco móvil en constante cambio dependiendo de quién lo formulase y de las circunstancias en que lo hiciera. Así, por ejemplo, en un principio los criollos mexicanos se volcaron con apasionamiento hacia el culto a Nuestra Señora de Guadalupe porque hallaron en sus interpretaciones tipológicas la imagen de la realización plena del pasaje de la Revelación 12:7-9, es decir, de las batallas entabladas en el cielo entre el Dragón y el arcángel San Miguel. Pensaban que este texto era una profecía de la conquista de los aztecas por parte de Cortés. Pero los criollos más tarde empezaron a poner más atención al pasaje del Apocalipsis (cap. 12, versículos 13-17) en el que se describen los combates del Dragón contra la Mujer del Apocalipsis y sus descendientes en la Tierra. De acuerdo con el clero hispanomexicano, en la Revelación San Juan había anticipado los sufrimientos de sus herederos los conquistadores en América a manos de advendizos satánicos procedentes de la Península. Una vez que acabaron con los aztecas, los criollos hispanoamericanos comenzaron a imaginar a los inmigrantes procedentes de la Península (incluidos los conversos, mercaderes y oficiales de la corona) como aliados de Satanás.

Los peninsulares, por su parte, demonizaban a los criollos, presentándoles como indios corruptos y degenerados. Más importante aún, los peninsulares identificaban las batallas contra Satanás producidas en el Nuevo Mundo como parte de una lucha geopolítica más amplia que enfrentaba a Dios con Lucifer. El auto sacramental de Pedro Calderón de la Barca *La semilla y la cizaña* (1651) tipifica la actitud de los intelectuales españoles en Madrid. Calderón interpreta

un pasaje del Evangelio de San Mateo (cap. 13) como prefiguración del destino de la Buena Nueva en los cuatro continentes (cada uno de los cuales encarna un tipo de suelo) y presenta a Jesucristo vestido como un agricultor y al diablo como una mala hierba. Para impedir que la semilla plantada por Cristo llegue a florecer jamás, con la ayuda de caracteres teatrales vestidos como demonios/Furias que representan el viento (Cierzo), una plaga de langostas (Ira) y una niebla (Niebla), el demonio (Cizaña) se encuentra con personajes que representan cada uno de los continentes y sus principales religiones. Uno de los cuatro continentes en los que Jesucristo el agricultor planta semillas es «América» (una tierra llena de espinos en la que los semilleros son ahogados por las malas hierbas), que aparece vestido con un traje de plumas, montado sobre un cocodrilo y acompañado por la indolente «Idolatría». Los otros tres son «Asia» (de tierra rocosa, en la que crecen algunas plantas pero sin echar raíces profundas), que aparece vestido como un judío, montado sobre un elefante y bajo la supervisión del «Judaísmo»; «África» (un camino de tierra, en el que las semillas son cogidas con facilidad por pájaros), que aparece vestido como un moro, montado sobre un león y bajo la mirada del «Paganismo»; y «Europa» (la tierra buena, en la que las semillas se multiplican por centenares), que aparece vestido como un romano, montado sobre un toro y de la mano del «Gentilismo».

Conforme se desarrolla la obra, el diablo consigue con éxito destruir las cosechas en todas partes excepto en Europa. De forma elocuente, el diablo asigna a cada una de las Furias un continente: el «Cierzo» arranca las plantas en Asia, la «Ira» se lleva las semillas de África y la «Niebla» intenta acabar con las cosechas en Europa, sembrando negrilla o candelaria (*Agrostemma githago*), una hierba venenosa que crece con el trigo, en las tierras en las que nace el protestantismo. El diablo en persona, la Cizaña, está a cargo de América y hace aparecer campos muy hermosos; observados más cerca, sin embargo, los campos de flores resultan ser de malas hierbas. Hay dos cosas claras de la lectura de Calderón del pasaje de San Mateo. La primera es que la lucha entre Dios y el Diablo es por el control de toda la tierra. La segunda es que América es el continente que más al completo pertenece al diablo a pesar de su apariencia engañosamente paradisíaca. La pieza ejemplifica claramente la imaginación demoníaca de la Edad Moderna española. La épica satánica en el Nuevo Mundo pone de manifiesto la dimensión global de estas sensibilidades en particular a través de los personajes de los piratas y los moros[51].

La Dragontea (1598) de Lope de Vega, un poema épico de otro de los grandes del Siglo de Oro, es un ejemplo representativo de cómo la *intelligentsia* española consiguió presentar las batallas contra Satán en el Nuevo Mundo como episodios de una lucha a escala global en la que desempeñaban un papel tanto los piratas musulmanes del Mediterráneo como los corsarios ingleses del Caribe. Al igual que haría después Milton con el diablo, Lope transforma a Francis Drake (1542-1596) en un héroe satánico digno de admiración: Draco, el Dragón del Apocalipsis en persona (fig. 1.8). Drake es una criatura de Satán que causa estragos en Panamá y el Caribe aunque sin llegar nunca a triunfar, tratando de debilitar el imperio español de la misma manera en que lo están haciendo los berberiscos musulmanes con nombres como «Chafer, Fuchel, Mamifali y Morato» en el Mediterráneo (1.23). Finalmente, después de haber intentado hacerse en vano con Nombre de Dios, el estratégico puerto de Panamá en el que se depositaba la plata de Perú para ser enviada a España, el héroe satánico muere. Tras causar la muerte al Anticristo en persona, Felipe III resulta ser un heraldo anunciador del milenio, libre ahora para aplastar a los corsarios musulmanes (10.689-10.691, 695, 719-732)[52]. El poema épico de Luis Antonio de Oviedo y Herrera (1636-1717) titulado *Vida de Santa Rosa de Lima,* de 1711, es también representativo de cómo se pensaba que actuaba Satanás a escala global, desatando terremotos y movilizando no sólo indígenas, sino también piratas protestantes. En este caso, la santa peruana Rosa de Lima (1586-1617) es presentada como una heroína de Dios que, para salvar Lima de la destrucción, entabla grandes batallas preternaturales contra Lucifer, que se manifiesta a través de terremotos, rebeliones de indios peruanos liderados por Yupanqui (aliado inca de Lucifer en el poema), alianzas de araucanos y holandeses y razzias de piratas protestantes[53]. Los diablos sobrevuelan el mundo alineando a ingleses, holandeses e indígenas americanos para expulsar a los españoles[54].

Fig. 1.8. «Tandem aquila vincit» («Finalmente el águila triunfa»), de *La Dragontea* (1598) de Lope de Vega. Lope convierte a Francis Drake en la Bestia del Apocalipsis, el cual finalmente muere a manos del arcángel San Miguel/Felipe II. Dios protege al monarca habsburgo, permitiéndole «acabar con leones y serpientes venenosas... para aplastar fieros leones y serpientes bajo tus pies» («conculcabis leonem et draconem») (Vulg. Ps. 90). Envuelto en una batalla global contra las fuerzas de Dios, Lucifer encuentra aliados no sólo entre los indios, sino también entre los piratas protestantes y musulmanes.

LA DRAGONTEA
DE LOPE DE VEGA
CARPIO.

Al Principe nueſtro Señor.

& conculcabis leonem & draconem. Pſal. 90.

TANDEM AQVILA
VINCIT.

En Valēcia por Pedro Patricio Mev. 1598

Sin duda, los indios americanos no eran los únicos aliados del diablo en el Nuevo Mundo. De hecho, en la primera batalla que enfrentó a la Inquisición contra el diablo en Perú, por ejemplo, no participaron los nativos, sino destacadas figuras religiosas de Quito, Lima, Cuzco y Potosí. En 1572, la recién creada Inquisición de Lima arrestó a un grupo de frailes dirigidos por el prestigioso teólogo dominico Francisco de la Cruz por haberse comunicado con demonios a través de sesiones de espiritismo disimuladas como si fueran actuaciones para exorcizar a la doncella María Pizarro. Una investigación-juicio que se prolongó durante seis años obligó a huir al provincial de los dominicos, llevó a la muerte en prisión del dominico Pedro Toro, y llevó a la hoguera en 1578 a De la Cruz en un auto de fe que incluyó también el escarnio público de otros de los condenados vestidos con ropas de penitencia. El drama comenzó cuando un grupo culto de jesuitas, teatinos, y dominicos, que más tarde se desparramarían por todo el virreinato, intentaron librar a María de los demonios que la poseían. El clero reunió, sin embargo, evidencias de que María estaba siendo también visitada por espíritus buenos de santos y arcángeles. Al arcángel Gabriel le gustaba departir en particular con De la Cruz, pues éste era un mago que leía el horóscopo y coqueteaba con el mundo de los talismanes. Pronto el arcángel proporcionó al dominico amuletos para exorcizar demonios y proteger a sus portadores de cometer pecados. El arcángel dio también a De la Cruz un plano para la erección de una nueva iglesia milenarista en las Indias. Repentinamente quien hasta entonces fuera un prominente teólogo ortodoxo se encontró abogando por la supresión del celibato entre los curas y la difusión de la poligamia entre los laicos, denunciando la inutilidad del sacramento de la confesión y declarando que la idolatría entre los indios era un fenómeno inofensivo, así como exigiendo la restitución de los derechos feudales que Carlos V había quitado a los conquistadores y a sus herederos a mediados del siglo XVI y anticipando la inminente caída de la corrupta Iglesia de Roma y la restauración en el Nuevo Mundo de la antigua Iglesia de Israel. De la Cruz en persona se convertiría en un nuevo David, cabeza de la Iglesia y el Estado, papa y emperador al mismo tiempo. La Inquisición insistía en que los sacerdotes que se comunicaban con el arcángel Gabriel a través de María habían sido incapaces de «discernir» que los espíritus que habitaban en la joven doncella eran todos ellos demonios que estaban urdiendo un golpe en Perú contra el nuevo virrey Francisco de Toledo (1569-1581). El diablo estaba decidido a erradi-

car la autoridad de Castilla y de la Iglesia católica en las Indias, actuando en esta ocasión a través de un grupo de influyentes sacerdotes dirigidos por el lascivo y ególatra De la Cruz, quien resultó ser un sátiro insaciable que cohabitaba tanto con mujeres piadosas como con varones y que dejó embarazada a la desgraciada María. El diablo no ponía límites a la hora de reclutar aliados para socavar el régimen que los católicos habían establecido en las Indias[55].

Para cuando los puritanos llegaron a Nueva Inglaterra, los colonos de la América española habían modificado drásticamente su percepción de quiénes eran los sicarios predilectos del diablo en el Nuevo Mundo. Resulta altamente revelador que el Santo Oficio de la Inquisición fuera establecido en 1571 por Felipe II no para perseguir a los seguidores de Satanás entre los indios, sino para detener los complots demoníacos de conversos, *alumbrados* (cuyo énfasis en la oración en silencio y la comunicación directa con Dios se asemejaba sospechosamente a las nociones luteranas de la gracia), brujas, blasfemos y aquellos que atentaban contra la moral sexual en las comunidades urbanas «hispánicas». Aunque los inquisidores de Indias encontraron conversos y alumbrados a los que juzgar y castigar, actuaban asumiendo que en el Nuevo Mundo el diablo privilegiaba sobre todos los demás los pecados de promiscuidad, blasfemia y brujería de rango menor[56]. Conviene mencionar, sin embargo, que, en general, en el imperio español las brujas no eran vistas como adoradoras del diablo ni por tanto comparables a nigromantes cultos como De la Cruz, es decir, no se las consideraba miembros de una amenazadora secta herética, sino más bien como practicantes tradicionales de hechizos de amor y mal de ojo. En las mentes de los inquisidores, la bigamia, la blasfemia y la brujería popular estaban más extendidas en el Nuevo Mundo debido a los efectos contaminantes ocasionados por los indios nativos y los africanos[57]. El diablo actuaba en el Nuevo Mundo a través de la erosión de las jerarquías raciales y sociales de la sociedad bien ordenada que el estado de los españoles había tratado de edificar, llevando a los fieles a caer en sus trampas.

El mestizaje era percibido como una de las armas desplegadas por el diablo para socavar la expansión del cristianismo en América. Así, por ejemplo, el arte de discernir si los espíritus que visitaban a los eremitas, frailes, monjas y beatas de las comunidades místicas en expansión en las Indias eran entes celestiales o infernales, se hallaba vinculado a la amenaza del mestizaje[58]. Además del tradicional énfasis en comprobar la solidez teológica de las visiones de las mujeres, por

definición siempre sospechosas, los inquisidores de Indias se sentían movidos a sopesar no sólo el estatus racial y social de los pretendidos místicos, sino también el de sus seguidores y confesores. De todos los que experimentaban manifestaciones pretenaturales típicas de los místicos (por ejemplo visiones, sueños, estigmas, levitaciones, torturas por parte de demonios y bilocaciones), los que tenían orígenes o relaciones más próximas a los pobres, las castas, los indios americanos y los negros se volvían automáticamente sospechosos de ser agentes del diablo, no de Dios[59]. Los negros y los mulatos eran en particular considerados potenciales aliados del diablo. El 2 de mayo de 1612, por ejemplo, treinta cinco negros y mulatos, acusados de haber planeado un levantamiento, fueron ahorcados en la Ciudad de México, y sus cuerpos fueron descuartizados o decapitados. El levantamiento que planeaban se consideraba parte de una estrategia más amplia de Satán para generar el caos. Según se decía, grupos de negros y mulatos urbanos que aspiraban a crear una «monarquía africana» estaban a punto de envenenar y matar a todos los españoles varones, y se quedarían con las mujeres españolas y los indios como esclavos. Según un testimonio, la conspiración había sido organizada por un viejo esclavo negro llamado Sebastián y sus discípulos: un grupo de «brujos» y «hechiceros», maestros de «magia negra»[60].

Es evidente que el proceso de colonización en la América hispánica tuvo lugar en un ambiente rodeado de evidencias de continuas amenazas de origen demoníaco efectuadas por todo tipo de enemigos, entre los que se incluían indios americanos, piratas, herejes, falsos místicos y esclavos africanos. El ataque desde varios frentes que se imputaba al diablo hizo que los colonos desarrollasen una mentalidad defensiva. La evidencia de esta sensación de asedio aparece también en las versiones protestantes de la épica satánica, en particular en las de origen puritano.

Los protestantes ingleses identificaron primero al diablo en América con los españoles, no con los indios. Más tarde, sin embargo, asumieron la épica satánica como fue originariamente concebida por los españoles, es decir, el indio como el principal aliado de Satanás. Como tradición literaria, la épica satánica surgió primero en la América hispana y portuguesa. El género venía a dramatizar la colonización hispánica como una batalla que enfrentaba a héroes católicos contra indios americanos, sicarios de Satanás, y contra el Leviatán que habitaba en los mares. Aunque el género fue rápidamente asimilado por toda Europa, los protestantes (especialmente los protestan-

tes holandeses) organizaron al principio su épica narrativa en torno a batallas que enfrentaban a héroes protestantes con unos satanizados españoles[61]. En la Inglaterra isabelina, la figura del corsario —una suerte de rapiñador soldado de fortuna que, al igual que el conquistador español, buscaba hacerse con tesoros y así lograr la entrada en los rangos superiores de la aristocracia— se convirtió en el equivalente del conquistador español que luchaba contra Satán. Hidalgos de bajo rango inmisericordes y saqueadores como Francis Drake aparecían en numerosas épicas satánicas caracterizados como héroes que iban desangrando al Anticristo español[62].

Pero cuando los puritanos llegaron al Nuevo Mundo, los ingleses habían empezado a ver a los indios americanos, y no a los españoles, como los principales aliados del diablo en América. Este viraje coincidió con las masacres de 1622 de colonos en Virginia y con las guerra contra los pequot (1637), acontecimientos que vinieron a cambiar profundamente la percepción que se tenía de los indios; desde entonces los nativos se convirtieron en sicarios de Satán. Joyce Chaplin y Karen Ordahl Kupperman han mostrado en sus investigaciones que las fuentes isabelinas tendían al principio a ser respetuosas con las sociedades nativas americanas, llegando incluso a admirarlas, pero más tarde las visiones de los indios en América del norte se oscurecieron[63]. Tal y como ha demostrado de forma convincente Alfred A. Cave, la demonología desempeñó un destacado papel en la conversión de lo que no fue sino una pequeña escaramuza —que enfrentó a holandeses, ingleses, mohicanos, narragansett y pequot en el valle del río Connecticut por el control de la producción de pieles de animales y cuentas de conchas (wampum) y por la hegemonía en la región— en una gran batalla entendida de forma maniquea que enfrentaba a los puritanos apoyados por Dios contra las huestes de Satán, encarnadas en los pequot. La imagen de los pequot como seres demoníacos llevó a los puritanos a coleccionar cabelleras y manos de los guerreros enemigos como trofeos y a considerar que quemar vivos a niños y mujeres indias eran actos heroicos[64].

No resulta sorprendente que la épica satánica puritana terminase siendo muy parecida a la que habían desarrollado originariamente los castellanos y portugueses. Los españoles no perdieron desde luego su estatus de agentes de Satán. Paradójicamente, la narrativa que equiparaba la conquista de los españoles con una carnicería satánica se mantuvo firmemente asentada en las mentes de los puritanos al mismo tiempo que éstos trataban de justificar por escrito sus propios

actos de barbarie contra los recién descubiertos enemigos demoníacos. Como ha mostrado Jill Lepore, las narraciones puritanas de la guerra del rey Felipe (1675-1676) tenían por objetivo justificar los actos de crueldad a través de la demonización de los wampanoag y otros grupos de indios algonquinos a la vez que intentaban absolver a los puritanos de las acusaciones de practicar un salvajismo tan diabólico como el de los españoles[65].

Observar los estudios puritanos desde la perspectiva de la «sensación de asedio» es una forma de contribuir a una historiografía de larga tradición que aborda la visión que tenían los puritanos del diablo como un enemigo exterior que amenazaba la civilización. Los estudios de Richard Godbeer y más recientemente los de Mary Beth Norton sobre los estallidos de brujería en Salem han mostrado que esta crisis sólo puede ser explicada si se está dispuesto a ampliar el elenco de quiénes eran los enemigos a tener en consideración según los puritanos. Godbeer ha argumentado que la población laica puritana llevó a menudo a juicio a mujeres acusadas de brujería, pero sin demasiado éxito. Solamente en 1692 los creyentes laicos consiguieron que los magistrados y ministros religiosos condenasen e incluso ejecutasen brujas a gran escala (anteriormente hubo, con toda seguridad, otros casos aislados). Este inusual comportamiento del clero puritano, según definió Godbeer, sólo puede ser explicado en el contexto de la mentalidad de asedio que comenzó a extenderse por el condado de Essex en el estela de la guerra del rey Felipe. Durante dos décadas, los puritanos experimentaron todo tipo de desastres, entre ellos epidemias, pérdida de autonomía política frente a la Corona inglesa, acoso por parte de cuáqueros, fracasos de campañas militares contra los franceses, así como la constante actividad bélica con los nativos en la frontera. Por primera vez, los magistrados puritanos estaban en condiciones de ver a Satán como un enemigo que no sólo operaba en el interior del alma, sino que acosaba también a la comunidad desde fuera. De esta forma, durante la crisis de Salem el clero se sentía movido a acusar de demoníaco y castigar a todo aquel que fuera considerado un extraño (como era el caso de unas solteronas con conexiones con los cuáqueros y con la frontera india)[66]. Norton ha ofrecido más recientemente una interpretación parecida. Según ella, las brujas de Salem eran consideradas por los puritanos aliadas de los indios o los franceses y, por tanto, sicarias de Satán dentro de la más amplia lucha por el control de la frontera nororiental[67].

Esta mentalidad de asedio de cuño puritano era inseparable de la condición misma de este credo reformado. Era precisamente dicha mentalidad de asedio lo que volvía a los puritanos tan opuestos a cumplir con los compromisos adquiridos en sus negociaciones con los pequot, situación que desembocó en la guerra de 1637, la cual, además, tuvo lugar en el contexto del debate de los antinomianistas (en el cual Anne Hutchinson y sus seguidores eran vistos como agentes demoníacos) y en la estela de los intentos dirigidos por Sir Ferdinando Gorges de revocar en la Corte el acta de establecimiento de la colonia[68]. La versión puritana de la épica satánica demuestra que, desde sus primeros pasos en América, los puritanos se veían a sí mismos amenazados por un Satán decidido a atacar la civilización a través de la acción de los españoles, las tempestades, la naturaleza inculta, los indios americanos, los herejes, las brujas y los burócratas del rey.

El estudio de la estructura y de la cambiante naturaleza de la épica satánica muestra que, a pesar de las diferencias nacionales (españoles frente a ingleses) y confesionales (católicos y protestantes), las variantes del género eran sólo superficiales. Un importante objetivo de este libro es demostrar la existencia de una cosmovisión religiosa común que daba forma a todos los discursos coloniales europeos, en particular los de españoles e ingleses. No concibo la Reforma como una ruptura radical con el pasado medieval[69]. Pese al innegable impacto de la Reforma y del surgimiento de los nuevos Estados dinásticos de la Edad Moderna en la definición de diferencias nacionales emergentes, los europeos de la Edad Moderna poseían una prolongada historia de valores culturales compartidos que se retrotraía a siglos atrás.

Tales rasgos comunes procedían de una cultura cristiana compartida, ya que la cristiandad, desde sus orígenes, había entendido la historia de los elegidos como una continua batalla espiritual y física contra hostiles enemigos demoníacos entre los que se contaban herejes, paganos, judíos y musulmanes, la cual a su vez era parte de una confrontación a escala cósmica entre el bien y el mal. Son innumerables los textos del Viejo y el Nuevo Testamento que describen la vida religiosa en clave militarista. La historiografía reciente sobre las cruzadas, por ejemplo, ha puesto de manifiesto que éstas no constituyeron un caso extemporáneo de violencia religiosa. La tradición ha reducido equivocadamente las cruzadas a cinco campañas contra el Islam desarrolladas entre 1095 y 1229 y dirigidas a recuperar Jerusalén,

pero hoy sabemos que las cruzadas eran una forma peculiar de piedad religiosa, sólo por detrás del monacato, y que la violencia que las acompañaba era considerada expresión de penitencia y caridad. La guerra como peregrinaje era considerada una forma de sacrificio y expiación dirigida a recrear por empatía el sufrimiento de Cristo. Los guerreros religiosos que morían en el campo de batalla eran considerados mártires, y sus cuerpos se convertían en reliquias. Todos los cruzados, no sólo los que pertenecían a las órdenes religiosas, hacían votos (tomando en sus manos la Cruz) y disfrutaban de las inmunidades espirituales y temporales del clero. A menudo sus enemigos eran paganos, herejes y otros cristianos tanto o más que los musulmanes que habitaban en Tierra Santa. Las órdenes cruzadas teutónicas de los siglos XIII y XIV, por ejemplo, hicieron de avanzadilla en la colonización y asentamiento de la región del mar Báltico, luchando contra los eslavos, considerados aliados del diablo por ser paganos. Esta peculiar forma de violencia religiosa organizada fue poco a poco quedando obsoleta conforme decayó el poder transnacional del papado, aunque se siguieron orquestando numerosas «cruzadas» en los siglos XVI y XVII[70].

No obstante, las interpretaciones tomadas de la Biblia sobre la conversión, la salvación y la historia de los elegidos entendidas como épicos enfrentamientos espirituales y militares entre el bien y el mal no decayeron. Como muy tarde desde comienzos del siglo XV en adelante, las guerras santas dejaron de ser entendidas como formas de penitencia monástica, es decir, como una vía para obtener inmunidades clericales. Las nuevas guerras religiosas se convirtieron en guerras que enfrentaban a israelitas contra cananeos. Husitas, franceses y españoles, entre muchos otros, justificaban la violencia contra enemigos exteriores en términos providenciales, escatológicos, declarando guerras como pueblos elegidos para acelerar la llegada del fin del mundo. Al hacerlo, transformaban por medio de la imaginación los paisajes de las regiones en las que habitaban en Tierras Santas, espacios sagrados, Nuevas Jerusalenes[71]. Este libro se concibe como una contribución a la literatura sobre la violencia religiosa durante las Edades Media y Moderna que trata de mostrar, por medio de ejemplos concretos, cómo los discursos de tipo escatológico, los que trataban de la condición providencial de pueblo elegido, y los que imaginaban tierras santas y paisajes sagrados iban de la mano a la hora de justificar la expansión y la colonización. Mi argumento es que durante la Edad Moderna y en el Nuevo Mundo la pie-

za clave que mantenía unidos todos estos discursos era el discurso sobre el diablo.

Mi interés es subrayar las semejanzas por encima de las diferencias. Incluso en las zonas en las que podía esperarse que se dieran grandes diferencias, lo que dominan son las similitudes. Es el caso, por ejemplo, de la demonización de los españoles en la épica protestante. Como ha sido ya mencionado, esta inversión fue en realidad ideada por primera vez por los propios españoles. Véase, asimismo, el caso de los discursos milenaristas de nación elegida subyacentes a expresiones como el de la «Ciudad sobre la Colina» y el «Éxodo por el Desierto». Los patriotas criollos en la América hispánica, por ejemplo, interpretaron el milagro de Nuestra Señora de Guadalupe en los mismos términos épicos, providencialistas y apocalípticos que lo habían hecho los isabelinos ingleses décadas atrás con el fin de articular una idea de nación elegida, o de la misma en que lo harían los puritanos para expresar su deseo de crear la primera Iglesia de santos modelada de manera exclusiva a partir de ejemplos bíblicos. Mi argumento es que, dadas estas similitudes, en la épica satánica, tal vez tenga sentido analizar *El Paraíso Perdido* (1667) de John Milton con un ojo puesto en las semejanzas que puede tener con la versión ibérica del género.

Los europeos de los siglos XVI y XVII estaban obsesionados con los demonios, y pensaban que el diablo habían convertido el Nuevo Mundo en su feudo. El capítulo 2 «La épica satánica», muestra que, entre los protestantes ingleses (anglicanos y puritanos por igual) y los católicos ibéricos, la colonización era entendida como una continua pelea épica desatada con el fin de desterrar a Satán del continente. Los colonos, tanto los protestantes del Norte como los católicos en el Sur, se sentían amenazados y acorralados por el diablo, a quien se imputaba el ataque contra sus respectivas civilizaciones por medio de tempestades, terremotos y epidemias, y el acoso a manos de herejes, tiránicos burócratas regios, enemigos extranjeros e indios americanos. Mi argumento es que hay que acercarse a la rica tradición de la «épica satánica» del Nuevo Mundo hispánico para comprender la mentalidad de asedio prevalente entre los puritanos con la que los historiadores están ahora dando cuenta de acontecimientos como la guerra de los pequot, la guerra del rey Felipe y la caza de brujas de Salem de 1692. Este capítulo demuestra que una perspectiva más amplia, de extensión panamericana, cuestiona las narrativas nacionales más convencionalmente admitidas en Estados Unidos, ya que mi

planteamiento es que la colonización puritana de Nueva Inglaterra fue una épica cruzada de *reconquista* (contra el diablo) tanto como pudo serlo la conquista española. El énfasis que hago en una historia panatlántica de la épica satánica arroja también luz sobre posibles influencias hasta ahora inadvertidas en *El Paraíso Perdido* de Milton. Por último, y con el fin de no exagerar la centralidad de la América hispánica en todas las narrativas del atlántico, sitúo el fenómeno cultural más típico del México colonial, las exégesis del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe, que formaba parte de la narrativa de la épica satánica, dentro de tradiciones apocalípticas de la Inglaterra isabelina.

El capítulo 3, «La estructura de un discurso demonológico compartido», afina la comprensión que podemos tener de lo demonológico en el mundo de la colonización por medio de un acercamiento detallado a la estructura de este discurso compartido. Mi argumento es que la estructura de la demonología puritana sólo se comprende prestando atención a las fuentes ibéricas, y viceversa. Me apoyo en la boyante historiografía sobre demonología en la Edad Moderna tanto en Europa como en el Nuevo Mundo con el fin de explorar los pilares fundamentales de este discurso compartido: la movilidad geográfica de los demonios, las batallas geopolíticas que enfrentaban a Dios contra Satanás por el control de parte o de todo el mundo, la comprensión del canibalismo ritual de los indios americanos como parte de una teología más amplia sobre el infierno (por ejemplo, la desmembración de los cuerpos), el poder despótico, esclavizador, feudal y tiránico de Satán, la corrupción demoníaca colectiva de los indios americanos como manifestación de la afeminada degeneración colectiva, la colonización como un acto de liberación, la burla y la inversión de las instituciones religiosas cristianas llevada por Satanás al Nuevo Mundo, los indios americanos como elegidos de Satán y el uso de lecturas «tipológicas» de la Biblia para estructurar las narrativas de la colonización.

En el capítulo 3 se establecen también puentes que ponen en contacto las historiografías de la América hispánica y británica con el fin de arrojar una luz novedosa sobre viejos asuntos. Me sirvo de la bien nutrida historiografía sobre la tipología puritana de la colonización (la visión de la colonización como una realización de acontecimientos predefinidos en la Biblia) para interpretar las correspondientes lecturas tipológicas ibéricas[72]. El clero ibérico, por ejemplo, asumía que Satanás había hecho uso de tipologías para organizar la historia del

continente. En particular los franciscanos sostenían que Satán había tratado de imitar en el Nuevo Mundo el relato del Pentateuco bíblico. De esta manera, según dicha visión, si los israelitas eran el pueblo elegido de Dios, los aztecas eran los elegidos de Lucifer. Franciscanos como Juan de Torquemada convirtieron la historia de los aztecas en una versión invertida de la historia de los israelitas en el Nuevo Testamento. De acuerdo con este relato franciscano, los aztecas habían sufrido un éxodo y poseían su propio arca, su propio tabernáculo sagrado y su Moisés. A la llegada de la tierra prometida, habían también padecido una era de subordinación a los «cananeos», seguida de una era de monarquías (los aztecas tenían sus propios Davides y Salomones, que construyeron sus templos) y una era de los profetas. Por último, al igual que los israelitas, los aztecas asistieron a la devastación de su templo y la destrucción de su capital por poderes extranjeros. Todavía hoy día los historiadores cuentan así la historia de los aztecas: emigración, asentamiento, sojuzgamiento, monarquía e imperio, y destrucción y colapso predestinados.

El capítulo 4, «Demonología y naturaleza», explora cómo el discurso de la demonología y la colonización alentó percepciones tanto demonológicas como providenciales sobre el paisaje y la naturaleza. De nuevo, mi argumento es que para comprender la América británica es imprescindible volver la vista a la América hispánica, y viceversa. Pese a todas sus diferencias, los intelectuales, tanto del Atlántico británico como del hispánico, consideraban que Satanás controlaba el tiempo atmosférico, las plantas, los animales y los paisajes del Nuevo Mundo. Por consiguiente, las visiones demonológicas sobre la naturaleza de origen ibérico deberían ser incluidas en toda interpretación de *La Tempestad* de William Shakespeare (representada por primera vez en 1611 y publicada en 1622) sensible a su condición de texto colonial. Por último, argumento que las visiones demonológicas de la naturaleza y de la colonización animaron entre los europeos una particular percepción del paisaje americano: el Nuevo Mundo vino a menudo a ser visto como un falso paraíso que, para ser salvado, exigía ser destruido por los héroes cristianos. Esta épica y actitud dominadora hacia la naturaleza fueron, en general, parte integrante de todas las formas de recopilación de información sobre el Nuevo Mundo de los europeos en la Edad Moderna.

El capítulo 5, «La colonización como horticultura espiritual», muestra cómo el tema de la horticultura permitió tanto al clero puritano como al español convertir de forma imaginativa América en una

tierra santa a partir de un continente satánico. Ambos grupos se apoyaron en una larga tradición que concebía la santificación como una relación amorosa con Dios en un jardín cerrado. El Cantar de los Cantares aportó a católicos y puritanos por igual la manera de comprender el crecimiento tanto del alma individual como del cuerpo de la Iglesia. Ambos concebían a Dios como un horticultor, un jardinero, y el alma y la Iglesia como un jardín. La lucha que debían entablar los individuos y las comunidades consistía en mantener al alma y la Iglesia limpias de malas hierbas. Puritanos y españoles estaban obsesionados con mantener sus jardines «cercados», a resguardo de los ataques satánicos. Satanás podía atacar el alma a través de la tentación del pecado o directamente por medio de la posesión. Pero Satanás eran también un enemigo que podía golpear desde fuera, asestando golpes y destruyendo la Iglesia misma. El demonio asediaba las colonias tanto de puritanos como de católicos enviando tempestades, terremotos, epidemias, abusivos burócratas de la Corona, herejes, enemigos extranjeros e indios americanos. Este capítulo discute cómo los santos en la América hispana y en Nueva Inglaterra trataban de convertirse en flores en el jardín de la nueva Iglesia. Tanto los católicos como los calvinistas en el Nuevo Mundo consideraban que estaban en una posición ideal para producir más y mejores flores y jardines que sus hermanos europeos. Ambos aspiraban a establecer una Nueva Jerusalén en las Indias multiplicando los jardines en flor: almas individuales de una fe superior y bien plantados viñedos espirituales colectivos. Los santos coloniales en la América española tenían nombres de flores (Santa Rosa de Lima y Santa Mariana, la azucena de Quito, sólo por citar dos ejemplos). Se pensaba que las reliquias y los cuerpos de santos despedían perfumes de flores. Las iglesias coloniales hispanoamericanas eran diseñadas como si fueran campos de vides. Bebiendo de la tradición de la tipología bíblica, la Iglesia colonial misma era definida como el antitipo del Jardín del Edén. Los puritanos no tenían reliquias ni culto a los santos ni espacios sagrados, pero usaban también con desparpajo metáforas de la horticultura. Este capítulo sugiere, por consiguiente, que aunque la Reforma y el auge de los Estados dinásticos centralizados desencadenaron importantes diferencias nacionales y confesionales, la herencia compartida de siglos de cultura medieval confirió uniformidad a la mayoría de las experiencias coloniales europeas.

El capítulo 6, «Hacia un Atlántico "pan-americano"», es un capítulo historiográfico. Trata de explicar por qué las literaturas del atlán-

tico británico e hispánico han evolucionado por caminos separados. Carga las responsabilidades directamente sobre una tradición ideológica y académica que ha intentado presentar los Estados Unidos y Latinoamérica como dos territorios ontológicamente diferentes. La narrativa de la civilización «occidental» ha contribuido a subrayar más las diferencias que las semejanzas. Las consecuencias políticas de esta manera de hacer son enormes. *Católicos y puritanos en la colonización de América* ha de ser leído como una respuesta al influyente libro de Samuel Huntington *Who Are We? The Challenges to America's National Identity* (2004). Profesor de ciencia política en Harvard, Huntington es conocido especialmente por su polémico *El choque de las civilizaciones y la recomposición del Orden Mundial* (1996), en el que argumenta que la cesura civilizatoria que por mucho tiempo ha dividido el Occidente cristiano del Islam oriental se hizo tan profunda durante la Guerra Fría que era inevitable que desembocase en conflicto. El descarado esencialismo de Huntington contribuyó a elevar el tono de la retórica de guerra en Occidente, sobre todo a partir del 11 de septiembre, y sus predicciones se convirtieron en profecías autocumplidas. Inspirándose en su condición de patriota declarado, Huntington ha dado en *Who Are We?* con un nuevo enemigo: los hispanos, que según él pertenecen a una civilización radicalmente distinta cultural y lingüísticamente hablando que amenaza la unidad y la identidad de los Estados Unidos y que diluye los valores y las instituciones anglo-protestantes sobre la base de las cuales se ha fraguado la prosperidad de América. Visiones como la de Huntington están empozoñando el debate que actualmente está teniendo lugar sobre la inmigración ilegal mexicana. Los hispanos en norteamérica están siendo caracterizados cada vez más como una amenaza a la integridad de la nación, y como un peligro sólo inferior al que representan los «terroristas árabes». Al mostrar las raíces comunes de los discursos de colonización de la América hispánica y británica, mi objetivo es poner en su sitio la tan ensalzada por Huntington cultura del excepcionalismo anglo-protestante.

Capítulo 2
LA ÉPICA SATÁNICA

El frontispicio de la obra épica de Juan de Castellanos *Primera parte de las elegías de varones ilustres de Indias* (1589) resulta extraordinariamente revelador (fig. 2.1). La conquista aparece en él como el cumplimiento final de una serie de pasajes bíblicos que simbolizan un acto de caridad que libera a los nativos de las garras de Satanás. La imagen sintetiza el empleo de los españoles por la tipología en la colonización del Nuevo Mundo. La fiel doncella España («Hispania Virgo fidelis»), que porta la Cruz y la Biblia, hiere de muerte al dragón Leviatán («io disruptus est draco», del pasaje del Libro de la Profecía de Daniel, cap. 14, versículo 26), que estorbaba la travesía del Atlántico. El dragón se muerde su extensa cola, la cual rodea el océano entero y los dos continentes, y los indios americanos, sus aliados, disparan flechas contra Hispania, erguida sobre una concha marina en medio del océano. Unos ángeles, junto con el Espíritu Santo, descienden sobre el Nuevo Mundo. El escudo de armas del rey de España une las dos partes de la composición, en la cual la fauna y la flora del Viejo Continente y el Nuevo Mundo aparecen situadas en extremos opuestos. Alrededor del escudo de armas, unas palabras proclaman a «Felipe II, rey Católico y piadoso», «Defensor de la Iglesia por los mares y tierras» [«Super maria terrasque Eae (Ecclesiae) De (Defensor) Philip 2 Rex Catolicus atque pi(us)»]. Un Cristo crucificado se sitúa encima del escudo de armas flanqueado por un texto procedente de la Biblia (Apocalipsis, cap. 19, versículos 15-16: «Rex regum et Dominus dominantium»): Rey de reyes y Señor entre los señores, un rey vengador que tiene por boca una «espada de dos filos» y está a pun-

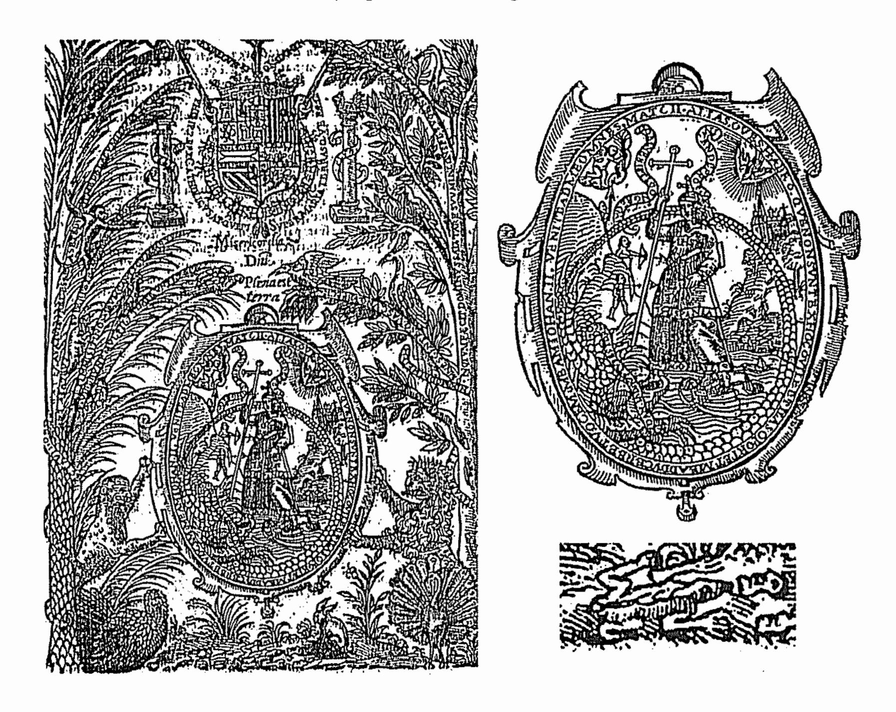


Fig. 2.1. La fiel doncella Hispania («Hispania Virgo fidelis»), con la Cruz y la Biblia en sus manos, vence al dragón Leviatán. Esta imagen ejemplifica el empleo de la tipología en la colonización hispana del Nuevo Mundo. Procede de Juan de Castellanos, *Primera parte de las elegías de los varones ilustres de Indias* (1589). Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California).

to de «herir con ella a las Gentes» del Nuevo Mundo («Y de la boca de él salió una espadad de dos filos: para herir con ella a las Gentes. Y él las ha de gobernar con cetro de hierro: y él mismo pisa el lagar del vino del furor de la ira del Dios Omnipresente. Y tiene escrito en su vestidura, y en el muslo: REY DE LOS REYES, Y SEÑOR DE LOS SEÑORES»). Justo en el centro de la portada hay una cita procedente del Libro de los Salmos (cap. 32, versículo 5): «Misericordia Domini plena est terra» («toda la Tierra está llena de la misericordia del Señor»). El blasón de Hispania está sostenido por un león del Viejo Mundo y por lo que parece ser un «tigre» americano. Por cada animal del Viejo Continente hay uno representativo del Nuevo: el pavo real se sitúa enfrente del pavo (las palmeras, monos, loros y pavos representan América).

Sobre la tierra, debajo del camafeo y al lado del conejo europeo, yace el cuerpo desmembrado de un indio americano, símbolo de los terrores que debe enfrentar Hispania. Ésta llega con un mensaje de liberación, ya que en las hojas y los troncos de la palmera americana hay pasajes del Libro de los Salmos (salmo 39, versículos 2-4): «Expectans expectavi Dominum et intendit mihi./ Et exaudivit preces meas et eduxit me de lacu miseriae et de luto fecis et statuit super petram pedes meos et direxit gressus meos./ Et inmisit in os meum canticum novum carmen Deo nostro videbunt multi et timebunt et sperabunt in Domino» («Con ansia suma estuve aguardando al Señor, y *por* fin inclinó en mí sus oídos. Y escuchó benignamente mis súplicas. Y sacóme del lago de la miseria y del inmundo cieno. Y asentó mis pies sobre piedra, dando firmeza a mis pasos. Púsome en la boca un cántico nuevo, un cántico en loor de nuestro Dios. Verán esto muchos, y temerán al Señor, y pondrán en él su esperanza»). Adornando el olivo, representativo del Viejo Mundo, hay referencias a otros salmos, como el salmo 51, versículo 10: «ego autem sicut oliva fructifera in domo Dei» («Yo, al contrario, a manera de un fértil olivo, subsistiré en la Casa de Dios»); salmo 85, versículo 9: «omnes gentes quamcusque fecisti veniet et adorabunt coram te Domine et glorificabunt nomen tuum» («Las naciones todas cuantas criaste, vendrán, Señor; y postradas ante ti te adorarán, y tributarán gloria a tu Nombre»); y salmo 97, versículo 2: «notum fecit Dominus salutare suum in conspectu gentium revelavit iustitiam suam» («El Señor ha hecho conocer su Salvador: ha manifestado su justicia a los ojos de las naciones»). Alrededor del camafeo hay grabados pasajes del Nuevo Testamento: «Venite ad me omnes» («Venid a mí todos») (Evangelio de San Mateo, cap. 11, versículo 28) y «Alias oves habeo que non sunt ex hoc ovili et illas oportet me adducere et vocem meam audient» («Tengo también otras ovejas, que no son de este aprisco: las cuales yo debo recoger, y oirán mi voz») (Evangelio de San Juan, cap. 10, versículo 16). Justo encima de Hispania aparecen fragmentos referentes al Libro de la Profecía de Isaías (cap. 49, versículo 18): «omnes ist congregati» («leva in circuitu oculos tuos et vide omnes isti congregati sunt venerunt tubi vivo ego dicit dominus quia omnibus his velut ornamento vestieris et circumdabis tibi eos quasi sponsa») («Levanta, *Oh Jerusalén,* tus ojos, y mira alrededor de ti: todas estas *gentes* se han congregado para venir a ti. Yo te juro, dice el Señor, que de todas ellas te has de adornar como de *un ropaje de* gala, y engalanarte como una esposa»), y del Libro de los Salmos (sal-

D. PHILIP. IV HISP. ET IND. REGI OPT. MAX.

IOANNES
DE SOLORZANO PEREIRA I.V.D.
Ex Primarijs olim Academiæ Salmanticensis Antecessoribus. Posteà Limensis Prætorij in Peruano Regno Novi Orbis Senator:
Nunc verò in Supremo Indiarum Consilio Regij Fisci Patronus;
DISPVTATIONEM
DE INDIARVM IVRE,
Sive
De iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, acquisitione, et retentione
TRIBVS LIBRIS COMPREHENSAM.
D. E. C.
CVM PRIVILEGIO. MATRITI.
Ex Typographia Francisci Martinez. ANNO 1629.



mo 44, versículo 5): «intende prospere» («specie tua et pulchritudine tua et intende prospere procede et regna propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam et deducet te mirabiliter dextera tua») («Con esa tu gallardía y hermosura camina, avanza prósperamente, y reina por medio de la verdad, y de la mansedumbre, y de la justicia; y tu diestra te conducirá a cosas maravillosas»).

Este frontispicio hace manifiesta la inspiración bíblica de toda la violencia desatada por los españoles hacia los indios en nombre de la religión. La colonización se convierte en él en el cumplimiento de profecías apocalípticas de origen bíblico, en un acto de liberación y de castigo causado por la ira de Dios. Había, sin embargo, otras raíces que no eran bíblicas en la colonización española, sino que procedían de textos clásicos. El clasicismo que inspira la portada del libro y más en general la obra de Castellanos se aclara aún más en un poema que acompaña este trabajo cuyo autor es el dominico Alberto Pedrero, en el cual Castellanos (1522-1607) es ensalzado como un autor superior a Homero y Virgilio. Mientras este último presentó erradamente las aventuras de poca monta y trascendencia del héroe Eneas como si se tratase de hazañas inigualables en la tierra, y así como Homero escribió sobre héroes y monstruos que no eran en realidad sino entes de ficción, Castellanos trataba con héroes de carne y hueso cuyas terroríficas aventuras eran de dimensiones verdaderamente planetarias. A diferencia de Hércules, que se enfrentó con monstruos de tres cabezas y estuvo en jardines irreales, según Pedrero, los héroes de Castellanos combatieron contra el Gran Dragón del Océano. El diablo había impedido que los europeos cruzasen el Atlántico, y había mantenido tiranizados a los pueblos nativos americanos y escondidos los recursos y maravillas del Nuevo Mundo[1]. El propio Castellanos hizo explícita esta idea en una interpretación poética que efectuó de la imagen del frontispicio: la doncella guerrera Hispania había lanzado un ataque contra el dragón Leviatán que custodiaba el Nuevo Mundo. El dragón era una enorme serpiente que se mordía su propia cola, una cola tan larga que circundaba el océano. Había recaído en Felipe II la suerte de presenciar la derrota de este monstruoso ofidio[2].

Fig. 2.2. Felipe IV somete a Neptuno. Juan de Solórzano Pereira, *Disputationem indiarum iure* (Madrid, 1629). Cortesía de la John Carter Browm Library, Brown University, Providence (Rhode Island).

La confianza que mostraba Castellanos en que el poderío marítimo de la España de los Austrias había finalmente descoyuntado la cerviz del Leviatán reaparece en otra imagen publicada en Madrid unos cuarenta años más tarde. En el frontispicio de la obra Juan de Solórzano Pereira sobre las leyes de Indias, publicada en 1629 y titulada *Disputationem indiarum iure,* Felipe IV (rey entre 1621 y 1665) aparece como un poderoso gobernante que ha sometido los océanos, encarnados en forma del dios Neptuno de los antiguos. El poder de Felipe llega hasta los límites mismos del cielo («subdidit Oceanum sceptris et margine coeli clausit opes»). A modo de confirmación de su carácter épico, el grabado incluye, bajo el lema «Domat omnia virtus» («La virtud lo domestica todo»), una imagen de Hércules golpeando hasta la muerte a la Hydra multicéfala (fig. 2.2).

Las primeras obras épicas sobre la colonización se escribieron, y por docenas, en la América española y portuguesa. Suele pasar desapercibido que se trata en realidad de épicas teológicas en las que héroes cristianos se enfrentan con criaturas de Satán. En este capítulo analizo la descripción de la colonización y el asentamiento como una lucha épica contra el diablo, y deconstruyo el género por medio de una serie de tópicos y tropos que circularon extensivamente a ambos lados del Atlántico.

La épica satánica de origen ibérico

Juan de Castellanos, un cura de Tunja, ciudad situada en los Andes de la actual Colombia, era un poeta típico de su época. Al igual que muchos otros criollos marginados de los siglos XVI y XVII, pensaba con nostalgia en sus ancestros conquistadores, y escribía para mantener viva la memoria de los héroes de la conquista, aunque apoyándose de forma escrupulosa en textos y en testigos. Escribió primero una larga historia en prosa de la conquista con la intención de hacer después una versión en forma de poema, pero sólo consiguió publicar la primera parte, que trataba sobre la conquista y colonización de la Hispaniola, Cuba, Puerto Rico, Trinidad, el Orinoco e Isla Margarita. En cualquier caso, sus *Elegías de varones illustres* se apoyan en la premisa de que el «descubrimiento» y la colonización de América enfrentaron a las fuerzas del mal contra los héroes conquistadores cristianos. Aunque están empezando a aparecer muchos estudios interesantes y de utilidad sobre las obras épicas de los imperios

español y portugués, sus autores no parecen haber caído en la cuenta del papel protagonista que en la mayor parte de sus tramas desempeña Satanás[3]. En este apartado recorro algunas de las numerosas obras épicas escritas a fines del siglo XVI y en el XVII en distintas regiones de la América portuguesa y española. En lugar de tratar de ser exhaustivo, lo que busco es identificar las ideas demonológicas que se hallan en el centro de estas narraciones. El lector debería advertir que en muchas de estas épicas los aliados de Satán en el Nuevo Mundo no son sólo los indios americanos, sino también españoles, conversos, piratas y la naturaleza misma.

La primera obra épica sobre el Nuevo Mundo de la que tengo referencia se publicó en Coimbra en 1563, de la pluma de José de Anchieta (1534-1597), un jesuita cuya santidad se manifestaba en una capacidad preternatural de controlar el clima y la fauna de Brasil. En *De gestis Mendi de Saa,* Anchieta convierte al gobernador general de Brasil, Mem de Sá (1557-1572), en una suerte de Ulises cristiano decidido a expulsar a Satanás del Nuevo Mundo. Como no podía ser de otra manera, el diablo aparece en el poema de Anchieta como un despótico señor que gobierna en Brasil sobre hordas de diabólicos indios, unas criaturas que se dedican a desmembrar cuerpos humanos[4]. El diablo aparece también como un poderoso señor capaz de desatar tempestades para impedir que lleguen a tierra firme las nuevas autoridades eclesiásticas de Portugal[5]. En la épica de Anchieta, Mem de Sá es el instrumento de Dios para liberar a Brasil del tiránico control ejercido por Satanás[6]. Hay, por supuesto, escenas en las que la Cruz expulsa demonios, los chamanes pierden sus poderes preternaturales conforme abandonan las tierras salvajes e incultas y se acercan a las civilizadas misiones, y hay héroes que matan dragones que guardaban las puertas de entrada al Nuevo Mundo[7].

La conquista de México atrajo la atención de mayor cantidad de poetas que la de Brasil. A fines del siglo XVI, los nostálgicos descendientes criollos de los conquistadores produjeron una miríada de obras épicas: Gabriel Lobo Lasso de la Vega (1558-1615) publicó en 1594 la obra titulada *Mexicana,* y Antonio de Saavedra y Guzmán, *El peregrino indiano* en 1599. Ambas obras parece ser que se inspiraron en el poema perdido titulado *Nuevo Mundo y conquista,* de Francisco de Terraza, escrito unos años antes, también a fines del siglo XVI. Por suerte para el historiador, fragmentos del poema de Terraza aparecen en un manuscrito de Baltasar Dorantes de Carranza titulado *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España* (1604). En las páginas del

cuaderno de notas de Dorantes de Carranza, lleno de referencias a las maravillas del Nuevo Mundo y de poemas que daban lustre a los heroicos ancestros de las principales familias criollas de México, aún es posible escuchar la voz poética de Terrazas.

Terrazas (muerto alrededor de 1604) describe, por ejemplo, el sorprendente descubrimiento por parte de Cortés de dos cautivos españoles en Cozumel supervivientes de una expedición anterior: Gonzalo Guerrero, que había adoptado las costumbres de los Mayas y luchó hasta la muerte contra los españoles, y Jerónimo Aguilar, que desempeñó un importante papel junto con la Malinche como traductora en la expedición de Cortés en México. Terrazas relata con detalles escabrosos la captura de un grupo de doce soldados por el sanguinario líder caníbal Canetabo. A cinco de ellos les arrancaron el corazón, y sus cuerpos fueron desmembrados e ingeridos. A los restantes siete los tenían en una jaula con el fin engordarlos para posteriores festines canibalescos. Canetabo es presentado como un agente del diablo que gobierna un «reino infernal», a modo de epítome del infierno[8]. El propio Canetabo es un monstruo demoníaco: enorme, gordo, con las manos chorreantes de sangre y la piel oscurecida por el humo, y con el rostro pintado con rayas rojas y negras, la boca y los dientes negros, por los que echa sangre[9]. Canetabo ofrece los corazones de sus víctimas a los demonios, pero los demonios no pueden recibir estos corazones puros, que están destinados sólo a Dios[10]. La épica de Terrazas incluye una escena típica en la que el héroe (Cortés) se ve amenazado al cruzar los mares por tempestades desatadas por diablos. Los demonios están decididos a no permitir que el héroe desembarque en América, pero Dios calma las aguas[11]. Por último, Terrazas presenta la conquista como un acto de liberación en el que los caballeros españoles, antecesores del pequeño grupo de grandes familias criollas supervivientes, se enfrentaron a Satanás en enconadas batallas por todo México[12].

Gabriel Lobo Lasso de la Vega reprodujo todos y cada uno de estos tópicos en su *Mexicana,* publicada en Madrid en 1594 y escrita para corregir una obra anterior que consideraba un devaneo de juventud —la obra épica *Cortés valeroso*— y que había dejado completamente indiferente a la crítica[13]. *Mexicana* se abre con la habitual escena demoníaca: sabedor de la partida de Cortés desde Cuba para conquistar México, Satán/Plutón ataca con inusitada violencia, pues sabe que este «General de Cristo» va camino de plantar la Cruz cristiana desafiando así la despótica dominación que él viene ejerciendo

sobre México. El diablo ordena a Neptuno que desate una tempestad que haga naufragar la flota de Cortés:

> «¡Sienta tu furia, y la violencia sienta
> del levantado mar ciego, confuso!
> Y no permitas que la luz sangrienta,
> Do el nazareno sus espaldas puso,
> La vea el Indio, ni sembrar consienta
> Tu poder cuanto el mío descompuso:
> Sus naos esconde en tu profundo centro,
> Que este Dios y sus leyes llevan dentro» [14].

Cortés no está, por supuesto, solo. Dios envía al arcángel San Miguel para que le guíe. A partir de este momento, la épica se transforma en una batalla cósmica entre el arcángel y Satanás. El primero apoya a Cortés en la mar (dispersando de nuevo una tempestad frente a las costas de Tabasco) y en tierra (acabando con la fiera resistencia de los indígenas en batallas desarrolladas en Tabasco y Tlaxcala). El diablo apoya a los indios americanos desatando nuevos temporales, poniendo en guardia al cacique de Tabasco por medio de sueños que anticipan la llegada de los españoles, ayudando a los tabasqueños a organizar una emboscada, y alentando a los de Tlaxcala a que se enfrenten a los españoles [15]. Los indios americanos, por su parte, son descritos como sicarios de Lucifer, sobre todo porque descuartizan los cuerpos humanos igual que hacen los demonios en el infierno [16].

En *Mexicana* de Lasso de la Vega, Satán no sólo manipula a los indios, sino que también se sirve de algunos españoles. Así Satán/Plutón visita a las Furias, y hace que una de ellas, Megara, que representa el resentimiento, entre en posesión de algunos miembros del ejército de Cortés. Los soldados contaminados por el diablo cuestionan al héroe y hacen una llamada a sus compañeros de armas para que regresen a Cuba antes de que sea demasiado tarde, es decir, antes de que los españoles sean descuartizados y asados en brasas. Esta conspiración fracasa porque Cortés se entera y es capaz de persuadir a los que están siendo intimidados de que sigan adelante [17]. Sin arredrarse, Megara sigue intentando socavar la moral de Cortés desatando ahora la envidia entre los enemigos españoles del «General de Cristo» en Cuba, que envían un ejército para capturar y someter a disciplina al héroe [18]. La obra de Lasso de la Vega seguramente habría pasado

entonces a relatar las batallas entre Dios y el Diablo en México, pero se interrumpe de forma abrupta con la huida de Cortés de Tenochtitlán, la capital de los aztecas, durante la llamada Noche Triste. *Mexicana* ejemplifica el modelo de épica satánica colonial, pues en ella los enemigos del héroe se manifiestan tanto fuera como dentro de la comunidad de los conquistadores.

Antonio de Saavedra y Guzmán escogió también el tema de la lucha cósmica entre el Diablo y Dios como trama de su obra *El peregrino indiano* (1599), una épica sobre la conquista de México que ensalza el papel de sus antepasados y que comienza igualmente con la salida de Cortés de Cuba y termina con la captura y ejecución de Cuauhtémoc tras el asedio y destrucción de Tenochtitlán[19]. Saavedra y Guzmán, corregidor de Zacatecas, era criollo, astrónomo autodidacta y pariente por matrimonio del tristemente afamado lugarteniente de Cortés Pedro de Alvarado.

Sería demasiado prolijo recorrer uno por uno los múltiples pasajes de *El peregrino indiano* en los que los nativos son descritos como caníbales satánicos, la conquista como la sustitución del diablo por la Cruz, y la colonización como un acto de liberación de la tiranía de Satanás[20]. Pero lo cierto es que en cada una de las batallas que enfrentan a los españoles con los indios, Saavedra y Guzmán hace que las almas de los nativos muertos vayan directamente al infierno[21]. Los guerreros nativos aparecen todo el tiempo movidos por un furor diabólico[22]. Por último, el autor incluye numerosos pasajes que hacen hincapié en los pactos celebrados entre los nativos y Satán, así como en los cultos satánicos de los nativos[23].

Para asegurarse de que el mensaje demonológico llega al lector, y empleando términos e ideas que podrían haber sido sacados del frontispicio de Castellano, Saavedra y Guzmán abre su épica con el traumático cruce del Océano por Cortés desde Cuba a Yucatán combatiendo las tempestades desatados por demonios:

«Como el malvado Lucifer se vido
Del sacro impireo Cielo desterrado,
Y al piélago profundo sumergido,
Por sola su soberbia derribado:
Siempre desde aquel punto ha pretendido
Poblar su reyno, y miserable estado,
Envidioso del Cielo, y su grandeza,
Ensalzando su mísera baxeza.

Luego que conoció el divino fruto,
Que la pujante armada prometía,
Con liberar las almas del tributo,
Que el príncipe malvado posseía:
Por no perder el mísero estatuto
De aquel obscuro Reyno y monarquía,
Convocó sus legiones y potencia,
Para que le hiciesen resistencia.
Movió a los poderosos quatro vientos,
Que unánimes viniessen conjurados...
De suerte que la flota sumergida
Desecha fuesse, y del gran mar sorbida»[24].

La Providencia entra en ese momento en juego y salva a Cortés y a su tripulación[25]. La conquista se convierte así en un acto de liberación en nombre de la caridad. La violencia sagrada se vuelve algo no ya razonable, sino obligado.

Saavedra y Guzmán introduce también el personaje estereotipado del chamán, portador de grandes poderes preternaturales y a quien Satanás permite atisbar el futuro. Copiando páginas enteras de la segunda parte de *La Araucana* de Alonso de Ercilla, publicada en 1578, en la que un chamán, Fitón, introduce al caballero en un infernal laboratorio para que vea a través de una bola de cristal la futura victoria de la Liga Santa contra los turcos en Lepanto, así como la geografía del imperio español, Saavedra y Guzmán relata la historia de un viejo brujo de Tlaxcala, Tlantepuzylama, quien predice que los españoles triunfarán sobre Satanás en América. Viendo a través una bola de cristal en su laboratorio situado en una caverna subterránea, y en el que hay montones de venenos, sangre, cuerpos de humanos conservados, dientes, carne y cerebros de todo tipo de criaturas, como hidras, escorpiones, murciélagos, dragones, sapos, panteras, caimanes, búhos, tiburones, monos embarazados, niños y niñas, Tlantepuzylama revela en toda su dimensión al senado de Tlaxcala el poder imperial que respalda a Cortés. Las visiones del brujo convencen al senado de que los indios de Tlaxcala deben cambiar de bando en la lucha entre Dios y el Diablo, pues los españoles están llamados a dominar México en breve[26].

Esta trama satánica siguió apareciendo en obras épicas escritas en México a lo largo del siglo XVII. Es el caso, por ejemplo, de la *Historia de la Nueva México* (1610) de Gaspar Pérez de Villagrá (1555-1620), otra obra típica del género. Pérez de Villagrá ensalza

la figura de Juan de Oñate (1549-1624), cuya expedición en 1596 permitió a los españoles apaciguar los territorios de los indios pueblo. La lógica de cruzada que subyace a la expansión colonial de la Edad Moderna europea se presenta aquí en clave virgiliana y homérica. Oñate aparece inmerso en una gigantesca batalla contra el diablo, un tiránico déspota que ha disfrutado de total soberanía sobre los nativos de Nuevo México. Por supuesto, Dios está del lado de Oñate en los intentos de éste por expulsar al demonio y liberar a los nativos. En ese proceso, no obstante, Oñate masacra cientos de indios americanos, aliados de Lucifer[27].

A los ojos de Pérez de Villagrá, México era una sociedad amenazada no sólo por los nativos de la frontera, aliados de Satanás, sino también por la envídia arribista de los enviados de las autoridades peninsulares. El autor describe al detalle, por ejemplo, cómo el nuevo virrey Gaspar de Zúñiga y Acevedo (1560-1606), conde de Monterrey, trató de reemplazar a Oñate por uno de sus propios clientes como líder de la expedición. La lógica típica del Antiguo Régimen que subyace a este relato criollo se refuerza en el poema épico cuando Pérez de Villagrá culpa del fracaso de la colonización de Nuevo México tras un largo siglo de intentos al carácter afeminado de los recién llegados de la Península Ibérica. A diferencia de los linajes originarios de la época de la conquista, que no habrían nunca permitido que las duras pruebas de la vida en la frontera les intimidasen, los nuevos inmigrantes de la metrópoli se sentían fácilmente intimidados y regresaban a la seguridad de las ciudades hispanas en cuanto se topaban con dificultades. Estos arribistas tenían sangre corrupta y eran con mucha probabilidad afeminados conversos[28]. Los recientes éxitos en la frontera norte se debían a la condición de Oñate de cristiano viejo con sangre pura, manifiesta en su disposición a soportar adversidades. Lo interesante de esta épica es que Pérez de Villagrá presenta a Oñate como un noble «mestizo», que está orgulloso de ser pariente de Moctezuma[29]. En esta obra, el caballero cruzado Oñate aparece representado como el ejemplo típico de la élite de nobles criollos, mezcla de hidalgos cristianos y sangre azteca.

Sea en forma de nativos de la frontera norte o de degenerados y arribistas conversos, el villano de la *Historia* de Pérez de Villagrá es siempre el diablo. El poema se abre con una descripción de la migración de los aztecas desde las tierras del norte. Satanás adopta la forma del personaje de una vieja bruja de pechos caídos y una enorme boca con dientes caninos[30]. La bruja acarrea una roca de hierro de ocho

toneladas, la deja caer sobre la tierra, y ordena a la retaguardia de la caravana de indios, situada a un lado de la gran montaña de hierro, que regresen al Norte a establecer los asentamientos de los indios pueblo en Nuevo México. La bruja ordena entonces que la otra mitad delantera del ejército, situada en la otra parte del montículo, la de los aztecas, siga avanzando hacia el Sur para edificar Tenochtitlán en el valle central de México. Según Pérez de Villagrá, una vez dejada allí por el diablo a modo de frontera entre los indios pueblo y los aztecas, la gran roca de hierro situada en el norte de México tenía extraños poderes preternaturales. Pérez de Villagrá describe cómo esta marca del paisaje mantenía alejados a los jinetes españoles, pues sus caballos enloquecían al acercarse, hasta que un sacerdote católico la exorcizó[31]. No puede resultar sorprendente que Pérez de Villagrá considerase este acto como señal providencial de que el «manantial» de santos, monjas y mártires cristianos que era la ciudad de México había reemplazado al «terrible infierno» que fuera Tenochtitlán, en la que cada año cien mil víctimas eran sacrificadas en rituales dedicados a Satanás[32].

El género de la épica satánica influyó más allá del círculo de autores cultos de Brasil, Colombia y México. De todos los poetas de la América hispánica que escribieron obras épicas sobre la conquista como una batalla cósmica, fue Alonso de Ercilla (1553-1594), un versificador de Chile, quien logró reconocimiento para la posteridad. Junto con *Os Luisíadas* (1572) de Luis Vaz de Camões (1524-1580), que describe los heroicos actos de los portugueses dirigidos por Vasco de Gama en África y la India, *La Araucana,* publicada por Ercilla en tres entregas (1569, 1578 y 1589), ha sido considerada desde tiempo atrás el poema épico más importante escrito en la América hispana durante la Edad Moderna. Todavía hoy, *La Araucana* recibe la mayor parte de la atención de expertos y públicos. No está del todo claro por qué ha de ser así, pues *La Araucana* es sorprendentemente similar en extensión y contenido a decenas de otros poemas épicos sobre la colonización escritos en la Edad Moderna en América. Sea como fuere, investigadores modernos como David Quint han tratado de presentar *La Araucana* como un poema que, aunque fue escrito por un español, refleja en realidad la visión de los araucanos, es decir, de los indios «perdedores» de la historia.

Fijándose en la estructura abierta y llena de digresiones del poema, Quint ha argumentado que *La Araucana* carece de la estructura teleológica propia de poemas épicos sobre héroes victoriosos, como

La Eneida de Virgilio. Según Quint, *La Araucana* no cuenta con una línea narrativa clara que lleve a una triunfante resolución final, así como tampoco de desenlace, de victoria final a manos de los españoles, ni de héroe alrededor del cual se organiza la narración. De hecho, argumenta Quint, en su estructura, el poema se asemeja a la *Farsalia* de Lucano, una irónica crítica de las épicas de corte imperial. *La Araucana* carece de héroes españoles reconocibles, a excepción del propio Ercilla, quien a menudo se aventura en las tierras salvajes para encontrarse con doloridas heroínas araucanas y sagaces chamanes. En realidad, los héroes de la obra de Ercilla son guerreros araucanos tales como Caupolicán y Lautaro[33].

Aunque resulta provocativa, esta interpretación de *La Araucana* pasa por encima toda una serie de evidencias presentes en el poema que apuntan en sentido contrario. James Nicolopulos ha recuperado recientemente para el poema el pedigrí imperial de la obra. Según este autor, la segunda entrega de la obra, de 1579 (cantos 16 a 29), en la que por primera vez aparecen el romance pastoril y también magos, profecías y visiones, refleja el intento de Ercilla de superar *Os Luisiadas* de Camões, todo un panegírico de las aventuras coloniales de los portugueses en África y Asia. *La Araucana,* concluye de forma convincente por tanto Nicolopulos, convirtió una guerra fronteriza marginal del imperio español en parte de una mucho más ambiciosa narrativa expansionista imperial en la que se incluían también las victorias de Felipe II contra los franceses en San Quintín y contra los turcos en Lepanto. De acuerdo con Nicolopulos, y pese a la opinión de Quint, *La Araucana* es un poema predominantemente imperialista[34].

Mi lectura de *La Araucana* demuestra lo acertado de la interpretación de Nicolopulos. Sería demasiado prolijo analizar una por una las referencias de tipo demonológico insertas en la obra. El poema contiene, no obstante, todos los tópicos que desde el *De gestis Mendi de Saa* habían pasado a ser representativos del género: la tempestad desatada por demonios [que atacan la flota que parte de Perú con dirección a Chile y en la que va Ercilla junto con el nuevo gobernador de Chile, García Hurtado de Mendoza (1535-1609), hijo del virrey del Perú], el guerrero todopoderoso encarnación de Lucifer (Tucapel), las innumerables escenas de canibalismo (que incluye la urgencia con la que los araucanos devoran en la propia batalla los cuerpos de los soldados españoles muertos), la emigración al infierno de todas las almas de los araucanos muertos en combate, el chamán (Fitón)

con sus poderes sobre los elementos (en particular sobre el clima) y su infernal cueva subterránea llena de fluidos sanguíneos y cuerpos sin vida de hidras, dragones, grifos, escorpiones y tiburones, y el pacto fundacional con el que se abre el poema que liga a los nativos con el Diablo[35].

Reveladora de la sensibilidad que subyace a la obra de Ercilla es su descripción de la religión de los araucanos:

> «Gente es sin Dios ni ley, aunque respeta
> aquel que fue del cielo derribado,
> que como a poderoso y gran profeta
> es siempre en sus cantares celebrado:
> invocan su favor con falsa seta
> y a todos sus negocios es llamado,
> teniendo cuanto dice por seguro
> del próspero suceso o mal futuro.
> Y cuanto quieren dar una batalla
> con él lo comunican en su rito:
> si no responde bien, dejan de dalla
> aunque más les insista el apetito;
> caso grave y negocio no se halla
> do no sea convocado este maldito;
> llámanle Eponamón, y comúnmente
> dan este nombre alguno si es valiente»[36].

También son habituales en el poema las escenas en las que los nativos se comunican con Satán/Eponamón, que les ayuda a destruir a los españoles manipulando las condiciones atmosféricas.

No hace falta subrayar que Dios aparece en el último momento para salvar a los elegidos españoles. Es el caso del sitio por parte de los araucanos de la ciudad fronteriza española de Imperial. Conforme los araucanos se hacen fuertes alrededor del asentamiento español, el tiempo comienza a cambiar a toda velocidad: cielos oscuros, vendavales, lluvia torrencial, granizo y relámpagos descienden sobre la ciudad sitiada. Hace entonces su aparición en el cielo Satanás, «en forma de un dragón horrible y fiero/con enroscada cola envuelta en fuego», y dice a los nativos que ha llegado finalmente el momento de lanzar el ataque final sobre la ciudad. Justo cuando los araucanos están a punto de hacerlo, sin embargo, el cielo se aclara y la tormenta se disipa tan repentinamente como empezó. Una mujer traída por las nubes con la cabeza de un brillo cegador como el de una estrella hace

su aparición. Ordena a los nativos que se dispersen, que regresen a sus hogares y que no sigan avanzando sobre Imperial. Los aturdidos nativos obedecen a la Virgen, librando a los colonos de una cruel muerte[37].

Entre la publicación en 1589 de la última parte de *La Araucana* y 1660, se escribieron ocho largos poemas épicos en la mitad meridional de la América hispánica que describían la continua situación de guerra de desgaste que se vivía en la frontera[38]. Es curioso que la mayor parte de los estudios sobre Alonso de Ercilla se las han arreglado para estudiar su poema sin prestar mucha atención a esta abundante secuela de obras en verso sobre un tema similar. No pretendo rellenar ese vacío en este trabajo, pues ello implicaría hacer otro libro. Mi intención es aquí más bien subrayar la continuidad de la narrativa demonológica inspirada en *La Araucana*. Es el caso, por ejemplo, de la obra *Arauco domado* de Pedro de Oña, publicada en Lima en 1596. La mayoría de las interpretaciones de este poema sostienen que Oña (1570-1643) trató de distanciarse de Ercilla introduciendo un héroe claramente español, hijo del virrey de Perú y gobernador de Chile, García Hurtado de Mendoza (1535-1609), el cual desempeña en *La Araucana* un papel más bien marginal, en gran medida debido a que Ercilla había sido condenado por él a muerte, aunque la pena le fue después conmutada. El poema de Oña falazmente presenta a Hurtado de Mendoza como un conquistador que por fin consiguió «domesticar» a los araucanos, aunque se sabe que los mapuches siguieron en actitud hostil hasta bien entrado el siglo XIX.

Arauco domado repite uno por uno los tropos de la demonología que aparecen en *La Araucana*. El poema se abre con un dramático relato de la derrota de los españoles. Los araucanos han logrado traer de nuevo el infierno a una tierra que parecía haber sido liberada de las garras del diablo. En la estela de una serie de exitosos ataques que destruyen varias ciudades fronterizas y tras la muerte del gobernador de Chile, Pedro de Valdivia (1500-1554), los araucanos se muestran decididos a exterminar a todos los cristianos y a hacer descender las «llamas del infierno» sobre las ciudades de los colonos[39]. Conforme avanzan por una tierra bañada en rojo de la sangre vertida por los españoles, en la que se exhiben con orgullo cabezas empaladas de europeos, los araucanos se preparan para invadir el mundo entero. Los victoriosos indios parecen, de hecho, dispuestos a atacar el cielo mismo. Es en ese momento cuando la Providencia hace su aparición. Primero, el líder de los araucanos, Lautaro, muere. A continuación,

se designa en Lima un héroe para capitanear la reconquista: el joven aristócrata Hurtado de Mendoza.

Este elocuente héroe pone en marcha a cientos de colonos en Perú, y en breve consigue crear un ejército expedicionario de liberación. El destino de los araucanos queda así sellado, y ellos lo saben. Los nativos se reúnen en una asamblea general, y sus chamanes invocan al diablo Eponamón. Un viejo chamán implora a Satán que venga del infierno en su ayuda, pues los araucanos han cumplido su obligación de hacer sacrificios para Lucifer, desangrando cadáveres de enemigos, bebiendo su sangre y devorando sus cuerpos[40]. Satanás hace aparición, haciendo temblar la tierra y desatando un huracán. Su voz truena desde el interior del tornado anunciando la llegada de Hurtado de Mendoza. El diablo predice la derrota de los indios y desaparece, dejando tras de sí un hedor a azufre. Rengo, un héroe araucano, denuncia al diablo por instigar el miedo entre los araucanos, le llama «falso Eponamón», le insta a que deje en paz a su gente y persuade a los nativos de que luchen[41]. Pese a que su consejo fue que no luchasen, el demonio, no obstante, interviene e incita tempestades para evitar que Hurtado de Mendoza llegue a las costas de Chile por mar[42].

Éste es el resumen de los cantos 1 al 4 de *Araucano domado,* partes que captan con precisión el tono y el argumento de los restantes quince cantos. Al igual que *La Araucana* de Ercilla, el poema de Oña presenta al héroe indio Tucapel como la encarnación del mismo Satanás, muestra que las almas de los indios muertos en batalla van directamente al infierno, presenta a los guerreros nativos como seres poseídos por la furia diabólica e incluye numerosas referencias al canibalismo de los araucanos[43].

Al igual que sus homónimos en Brasil, México y Chile, otros intelectuales en Perú y Argentina escribieron también extensos poemas en los que el diablo adopta diversas formas para oponerse a sus enemigos. Juan de Miramontes Zuázola dejó escrita la obra *Armas antárticas* (fechada alrededor de 1608) en la que narra no sólo la conquista del Perú y las guerras civiles entre los conquistadores, sino también los ataques de los piratas Francis Drake y John Oxenham (muerto en 1580), aliados del diablo, a los puertos del Caribe y el Pacífico[44]. En 1602, Martín del Barco Centenera (1535-1605) publicó un largo poema épico de veintiocho cantos, titulado *Argentina y la conquista del río de la Plata,* cantando los triunfos de los españoles y los portugueses contra Satán en el Río de la Plata[45].

También se escribieron poemas en latín, siguiendo la estela del de Anchieta. Es el caso de la obra *De mira orbis novis detectione,* durante mucho tiempo atribuido a Alvar Gómez de Ciudad Real (nacido alrededor de 1488) y fechado en 1530, pero que actualmente se considera obra de Gonzalo Navarro Castellanos escrita en 1667. Este breve poema dibuja el «descubrimiento» de América por Cristóbal Colón como una lucha épica entre el Diablo y Dios. En él, Colón se convierte en «Christum ferens», el que trae consigo a Cristo, que desembarca en América para liberar a los indios de la tiranía de Lucifer[46]. El diablo aparece una y otra vez en el poema, colocando obstáculos en el camino de Colón y sirviéndose de cortesanos para malbaratar sus planes cuando Colón es llamado a presentar sus planes ante los reyes Fernando e Isabel. Satanás también desata tempestades cuando Colón está cruzando el océano.

La lista podría alargarse casi interminablemente hasta enumerar decenas de poemas épicos escritos en la América hispánica entre finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, todos los cuales describen las históricas aventuras de héroes conquistadores cristianos que luchan contra indios, contra otros españoles, conversos, piratas, y contra la propia Naturaleza. Todos ellos siguen un mismo esquema básico, en el que la conquista del Nuevo Mundo se muestra como una batalla cósmica que enfrenta a Dios con el Diablo. Estos poemas reinterpretan el género inaugurado por Homero y continuado por Virgilio. Al igual que en la épica clásica, en estos poemas abundan los héroes rivales; asimismo lo hacen las deidades clásicas que dan su apoyo a una de las dos partes en liza. Lo que resulta distintivo de la épica satánica de origen ibérico, no obstante, es que tanto los héroes como las deidades toman partido por una de las dos fuerzas cósmicas claramente delimitadas. Las confusas épicas del pasado clásico, con su multitud de dioses moralmente ambiguos, da paso en los poemas de la saga hispanoamericana a dos únicos caracteres contrapuestos: Dios y el Demonio[47].

Esta estructura maniquea atraviesa todas las obras épicas de la expansión colonial hispanoamericana; se encuentra ya en el centro de *Os Luisiadas* de Camões (1572), que relata la expansión portuguesa en África y la India, no en América. De todos los poemas épicos hasta aquí tratados, *Os Luisiadas* es el que más se parece a la Ilíada. Al igual que ésta, comienza con una asamblea de deidades clásicas que toman partido por una de las partes en liza. El poderoso Baco, que siente que su culto en la India se está viendo amenazado por la expan-

sión del cristianismo, solicita la ayuda de varias deidades y a lo largo del poema se dedica a atacar a Vasco de Gama, el Aquiles portugués. En el poema, Baco no es, sin embargo, el único enemigo de Gama entre los dioses. El monstruo Adamastor, transformado en el Cabo de Buena Esperanza por tratar de violar a la hermosa Tetis, diosa del mar, desata la más terrible de las tormentas cuando Vasco de Gama da la vuelta al continente africano. Afortunadamente, Vasco de Gama puede contar con la ayuda de Venus y Marte, que disipan repetidas veces las constantes tormentas y emboscadas orquestadas por los moros aliados de Baco. A pesar de la presencia de muchas deidades en la trama, *Os Luisíadas* sigue estando presidida por una lucha entre el Diablo y Dios.

No pretendo concluir que la estructura quasi-maniquea, dominada por dos grandes poderes cósmicos enzarzados en una batalla por el control del Nuevo Mundo (y, en el caso de Camoes, de África y la India), no deja espacio para lo heroico y lo caballeresco, incluso para los derrotados. Al contrario, estos poemas están plagados de hermosas heroínas indias que se enamoran y velan los cuerpos de sus camaradas muertos, así como de apuestos enemigos de origen hispano. Los poemas están igualmente repletos de valientes nativos cuya destreza en las batallas pone en aprietos a buena parte de los conquistadores. Satán encuentra aliados no sólo entre los indios americanos, sino a menudo también entre conquistadores españoles, piratas y conversos. Pero estas complejidades de la trama, que en algunos casos incluyen héroes mestizos vinculados con familias nobles indígenas y castellanas, como sucede con Juan de Oñate, no deberían oscurecer la estructura básica que subyace a estos poemas: Dios y el Diablo enzarzados en una batalla por el control del Nuevo Mundo.

La épica satánica en el Atlántico católico

El lector puede sentirse tentado de ver estos poemas épicos como un género exclusivamente hispano y de origen ibérico, representativo del espíritu cruzado de la tradición de la reconquista. Pero eso sería una equivocación, ya que la épica satánica se convirtió en una marca del mundo católico en su más amplia dimensión. En los mismos años en que escribían sus poemas Anchieta, Castellanos, Terraza, Lasso de la Vega, Saavedra de Guzmán, Pérez de Villagrá, Ercilla, Oña, Miramontes de Zuázola, Barco de Centenera y Navarro Caste-

llanos, por nombrar sólo algunos representantes del género, los humanistas italianos estaban ocupados elaborando los suyos propios. En *Gerusalemme liberata* (1581) de Torcuato de Tasso, por ejemplo, el héroe es secuestrado por una diabólica mujer seductora que le lleva a una isla situada frente a las costas de América, y en la que trata de llevarlo a la perdición sirviéndose de licenciosas atenciones. Más importantes para el argumento de este libro son los poemas épicos de Lorenzo Gambara (1506-1596) *De navigatione Christophori Columbi libri quattuor* (1581) y de Giulio Cesare Stella (1564-1624) *Columbeidos libri priores duo* (1589). Este último en particular describe con todo lujo de detalles las tretas del diablo para intentar que Colón fracase[48].

La idea de que el diablo conspiraba para impedir que los exploradores «descubrieran» y colonizaran nuevos territorios se convirtió en un tropo habitual. El portugués Pedro Fernández de Quirós buscó durante años ayuda financiera en Castilla y Roma para armar una flota en el Pacífico con la que descubrir la *Quarta pars incognita,* un continente que se suponía que existía en las antípodas del globo y que equilibraba el planeta. Quirós comenzó a buscar patronazgo justo después de ser contratado como piloto mayor en la segunda expedición de Álvaro Mendaña a las Islas Salomón (descubiertas en 1568) organizada para buscar la mítica Ophir de Salomón (Libro 1 de los Reyes, 9:26-28). Los pronósticos de inspiración joaquinita, milenarista y de cruzada de Quirós no fueron recibidos con entusiasmo en Madrid, de manera que dirigió sus esfuerzos hacia Roma. Tras muchos años de actividad cortesana en el entorno de Clemente VIII, Quirós logró finalmente apoyo del papa y regresó a la Península, donde consiguió que Felipe III abriera para él las arcas de la Corona. En Diciembre de 1605, Quirós partió en busca de la mítica Terra Australis, y al año siguiente descubrió una enorme isla, a la que puso el nombre de «La [*sic*] del Espíritu Santo» para honrar las raíces austriacas de su patrono, el monarca de la dinastía de los Habsburgo. Quirós se presentó a sí mismo como «Christusferens» de la Terra Australis, el introductor de Cristo en ese nuevo mundo. Justificaba las dificultades padecidas hasta lograr el apoyo de Roma y Madrid, al igual que sus posteriores tribulaciones, como parte de un complot del diablo encaminado a retardar la llegada del fin del mundo y frenar la expansión de la Buena Nueva sobre un continente que Satanás había gobernado como soberano exclusivo durante siglos[49].

El «Christum-ferens», héroe épico que lleva el mensaje de liberación de Cristo a una tierra largo tiempo dominada por el diablo, se convirtió en el marchamo característico del Atlántico católico. Una serie de cuatro grabados sobre Cristóbal Colón, Fernando de Magallanes y Américo Vespuccio titulado *Americae Retectio* (El descubrimiento/desvelamiento de América) y diseñado por el pintor flamenco Jan Van der Straet (1523-1605), que trabajaba en Italia con el nombre latino de Johannes Stradanus, revela la popularidad, tanto en Italia como en los Países Bajos, alcanzada por el género épico procedente del mundo ibérico, incluidas sus expectativas milenaristas (fig. 2.3).

Esta serie de cuatro grabados representa los viajes de Colón (genovés, nacido en la región de Liguria), Vespuccio (florentino) y Magallanes (portugués). La primera imagen de la serie (situada arriba a la izquierda) muestra al Espíritu Santo retirando un velo con ayuda de Jano (dios con dos rostros que miran respectivamente al Este y el Oeste y que representa la Liguria, formada por Génova, Savona, Albiziola, Cogoreto, Porto Fino, La Spezia y Porto Venere) y Flora (diosa que representa la Florencia de Vespuccio y sus ciudades satélite, Massa, Pisa y Livorno). La retirada del velo deja al descubierto no uno sino *dos* nuevos mundos (América y África) y un océano nuevo (el Atlántico). El dios Océano yace ahora tumbado, incapaz ya de obstruir la navegación por el Atlántico. Colón aparece flanqueado por Neptuno, patrón de Génova, montado sobre un carruaje, mientras que Américo Vespuccio tiene a su lado a Marte, patrono de Florencia. El texto de la inscripción en latín situada en la base del grabado muestra escepticismo hacia la posibilidad de que alguna vez alguien pueda componer una oda capaz de reflejar la majestuosa relevencia de este descubrimiento[50].

En el siguiente grabado, arriba a la derecha, Colón se ha convertido en el «Christus-ferens», el portador de Cristo, un caballero completamente armado, heraldo del fin del mundo. Aunque aparece rodeado de monstruos marinos, el barco de Colón es guiado por la paloma del Espíritu Santo. Diana que, al igual que Selene/Luna tiene control sobre las mareas, sujeta con firmeza su arco y sus flechas para mantener a los monstruos a distancia del barco. Ella conduce a Colón al puerto seguro que ofrecen las tres islas del Caribe que aparecen en el horizonte. El patrón de Génova, Neptuno, señor de los mares, avanza en su carruaje al lado de Colón, mientras una serie de tritones hacen sonar trompetas hechas de caracolas marinas para calmar las procelo-

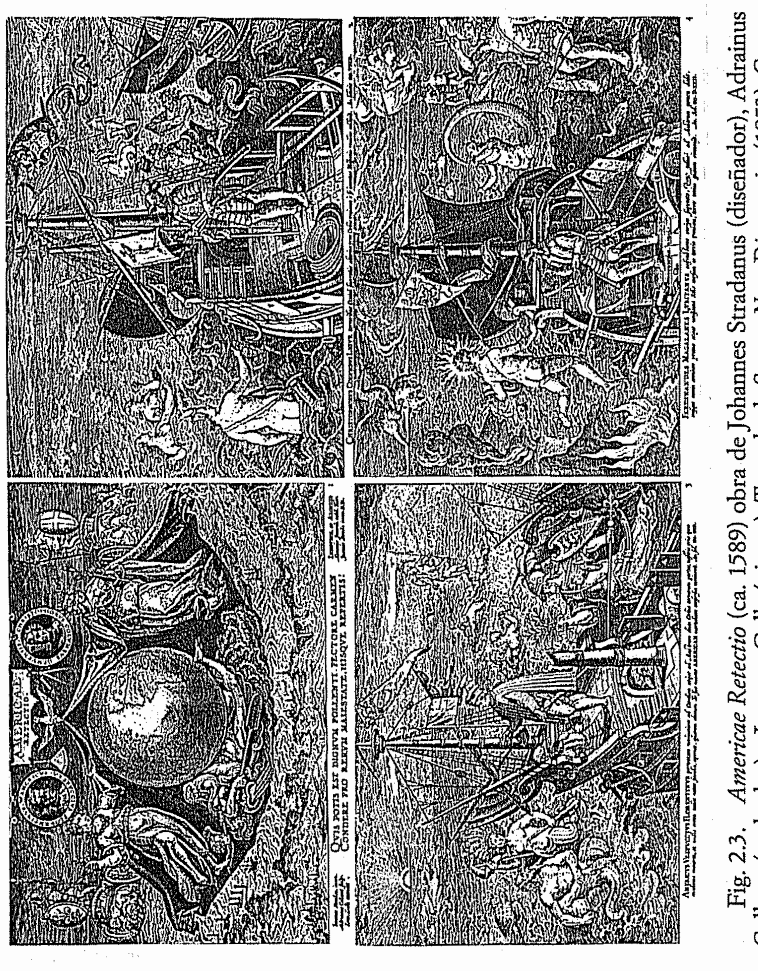


Fig. 2.3. *Americae Retectio* (ca. 1589) obra de Johannes Stradanus (diseñador), Adrainus Collaert (grabador) y Ioannes Galle (pintor). Tomado de Staert, *New Discoveries* (1953). Cortesía de la Burndy Library, Dibner Institute of Science and Technology, MIT. El grabado representa tres héroes cruzando el océano guiados por la Providencia.

sas aguas y asustar a los monstruos marinos, alejándolos del barco. En segundo plano se dibujan amorosas ninfas marinas bañándose tranquilamente, preparadas para ofrecer sus encantos sexuales al héroe. Neptuno, Diana y Tritón reconocen en Colón al «Christus-ferens» elegido por Dios y le ayudan a derrotar al Leviatán. La inscripción en latín viene en este caso a explicar parcialmente el significado de la imagen: «El ligur Cristóbal Colón añadió a la Corona de España casi otro mundo entero, que descubrió al superar los terrores del océano»[51].

El tercer grabado (abajo a la izquierda) muestra a Americo Vespuccio haciendo observaciones astronómicas con un cuadrante. A su lado hay un estandarte con la Cruz, a modo de recordatorio de que Vespuccio fue el primero en dibujar la constelación de la Cruz del Sur. Un mástil partido señala al observador que este caballero-cosmógrafo ha logrado sobrevivir a una tempestad. Los enemigos del Vespuccio no son los monstruos marinos que rodeaban el barco de Colón, sino un híbrido de la diosa Hera/Escila y su amante Glauco. Stradanus enfrenta al héroe a un rival de formidable poder al combinar en una sola deidad femenina los atributos de Hera (representada aquí por un pavo real cuyas plumas fueron creadas por Hera a partir de los ojos del monstruo Argos una vez muerto por ella), que es la principal rival de Hércules (y que por eso porta el mazo de Hércules), y Escila, la hermosa ninfa convertida por Circe en un monstruo devorador de múltiples cabezas con cola de serpiente y escorpión. Al igual que Hércules cuando se hallaba bajo el embrujo de la reina de Lidia, Américo Vespuccio se ha desprovisto de su armadura y corre el riesgo de ser convertido en un afeminado cortesano. Por suerte para el héroe aparece Atenea, su protectora y amiga de Hércules, vestida con toda su armadura y llevando en su escudo la cabeza de la Medusa. Marte, patrón de Florencia, acompaña también al héroe Vespuccio. Aunque éste está preparado para aplastar a los caníbales, Atenea les ofrece una lila como gesto de paz. Unas ubicuas ninfas marinas testigos de la escena se mantienen a la espera para ofrecer al héroe sus favores sexuales. De nuevo la cita en latín bajo la imagen da algunas pistas sobre cómo interpretar la escena: «Por medio de un increíble viaje al Oeste y el Sur, el florentino Américo Vespuccio descubrió *dos* partes desconocidas del mundo que son más grandes en tamaño que la que habitamos. Una de estas partes es conocida universalmente con el nombre en él inspirado de América»[52].

La última imagen (en la parte de abajo, a la derecha) representa a Fernando de Magallanes cruzando el estrecho (encarnado aquí, a

la derecha, por un gigante de la Patagonia que devora un arco y, a la izquierda, por la Tierra de Fuego) que une el Atlántico con los Mares del Sur. Guiado por Apolo, el dios sol, que porta una lira, y ayudado por Eolo, dios de los vientos, Magallanes aparece como un caballero pertrechado con todas sus armas y armaduras que recorre los cielos con un astrolabio, una piedra magnética y un compás. Claramente Magallanes se enfrenta a peligros mayores conforme va siguiendo en su circunnavegación la estela del sol: el mástil quebrado remite a las tempestades a las que ha debido sobreponerse, y el temeroso mítico pájaro Roc del Océano Índico capaz de levantar elefantes, representa los peligros futuros a los que se ha de enfrentar en los Mares del Sur[53]. La leyenda en latín bajo la imagen conmemora las hazañas del héroe cuyo nombre ha inmortalizado el estrecho por él descubierto al emular al dios-sol Apolo en su circulación alrededor del globo[54].

Es habitual entre los expertos en el género de la épica en la Edad Moderna señalar el impacto que tuvieron obras europeas tales como la de Matteo Maria Boiardo titulada *Orlando innamorato* (1483), las distintas versiones del *Orlando furioso* (1516, 1521, 1532 y 1545) de Ludovico Ariosto y la *Gerusalemme liberata* de Tasso sobre autores como Ercilla, Camões, Spenser y Milton. Lo que parece faltar en esta perspectiva es el interés por reconocer la influencia que la épica satánica de origen ibérico puede haber ejercido sobre los intelectuales de origen italiano. No es sólo cuestión de precedencia cronológica, pues la *Gerusalemme liberata* de Torcuato de Tasso salió a la luz en la estela del extraordinario éxito de las dos primeras partes de *La Araucana* de Alonso de Ercilla y de *Os Luisíadas* de Camões. Lo cierto es que es posible identificar en aquéllas préstamos tomados directamente de estas obras. El poema *Columbeidos libri priores duo* de Stella y el grabado de Stradanus, por ejemplo, tomaron de Bartolomé de Las Casas la idea de Colón como «Christus-ferens», portador del mensaje de Cristo al diabólico Nuevo Mundo. Fue en *Historia de las Indias* (1552-1561) de Bartolomé de Las Casas, obra que circuló en forma de manuscrito, donde apareció por primera vez la vida de Colón descrita en términos épicos a través de una enumeración de todos los obstáculos que el diablo habría puesto en el camino del héroe. Inspirado por sus sueños milenaristas, el propio Colón comenzó a firmar utilizando el apelativo de «Christus-ferens», pero fue Las Casas quien introdujo esta información en una narrativa sobre las incontables artimañas del diablo interpuestas contra el héroe[55].

La épica satánica de la Inglaterra isabelina

Esta visión épica de la expansión europea en el Nuevo Mundo como una confrontación de Dios contra el Diablo fue compartida también por los protestantes. Es el caso, por ejemplo, de Richard Eden (1521-1576), el cual, en un intento de complacer a Felipe II, soberano consorte de Inglaterra entre 1554 y 1558 tras casarse con María I, argumentó, en su influyente traducción al inglés de 1555 de las tres primera décadas de *De orbe novo* (1516) de Pedro Mártir de Anglería, que la conquista española había liberado a millones de indios nativos de la tiranía de Satán. Todo el mundo debería regocijarse, escribió Eden, «de ver el reino de Dios tan enormemente agrandado sobre la faz de la tierra, para confusión del Diablo y el anticristo turco». No hay cristianos, continuaba, que «no se regocijen con los Ángeles del cielo por la devolución de nuestros verdaderos hermanos, de nuestra carne y nuestros huesos de las manos de nuestro común enemigo la ávida serpiente que los ha mantenido tanto tiempo en su posesión».

Según Eden, la hazaña de liberar a millones de indios fue posible principalmente gracias a la destreza de los españoles en el mar, pues éstos «han superado el viaje de Jasón y los Argonautas a la región de Colchos, y todos los que hubo antes de ellos». La clave de la exitosa travesía de los españoles radicaba, para Eden, en la capacidad de los españoles de burlar a Satán, que había provocado en todos los europeos una total ignorancia sobre cómo cruzar el océano. Por último, los españoles habían destruido la cancela que Satanás tenía puesta en el mar. «La gran serpiente del mar Leviathan», argumentaba Eden, «se ha esforzado mucho para lograr tal dominio del Océano y para arrojar tal niebla sobre los ojos de los hombres que desde la creación del mundo en el año anterior a que se le diera nombre no ha habido paso desde las partes que conocemos del mundo a estas nuevas tierras»[56].

Conviene recordar que en el tiempo en que Eden publicó su traducción de las tres primera décadas de la obra de Pedro Mártir de Anglería, se encontraba en Inglaterra en el séquito de Felipe II el hijo de Hernán Cortés, Martín Cortés, marqués del Valle, intensamente dedicado a publicitar las hazañas de su padre llegando a influir profundamente la cultura caballeresca de la dinastía Tudor[57]. Este retrato de héroes épicos más dignos de admiración que Ulises y Eneas

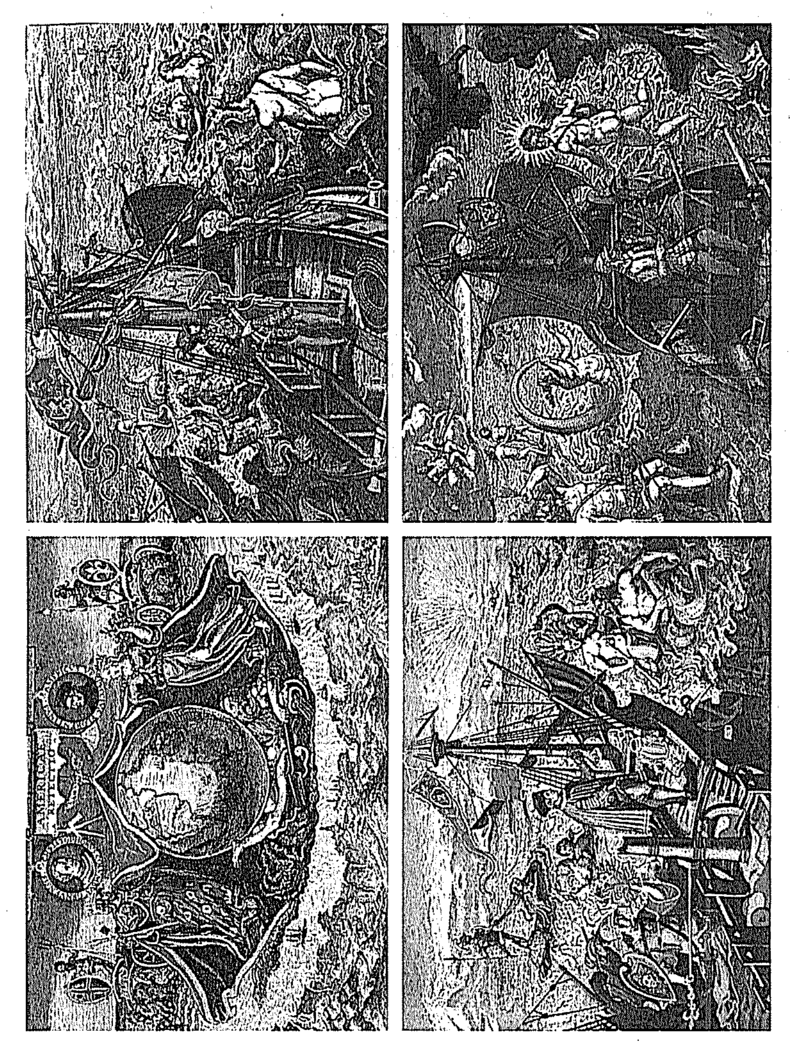


Fig. 2.4. El héroe se enfrenta al Leviatán en el mar con la ayuda de Dios. De Theodore De Bry, *Americae par quarta* (1594).

guiados por Dios para derrotar al Leviatán en el mar no caló sólo entre protestantes aduladores, sino también entre los más rabiosos críticos de la colonización del Nuevo Mundo, como es el caso de Theodore De Bry. Las cuatro imágenes diseñadas por Stradanus en 1587 aparecieron (aunque dadas la vuelta y sin inscripciones latinas al pie) en *Americae pars quarta* de De Bry, una traducción al latín del primer volumen de los viajes de Benzoni (fig. 2.4). El mensaje épico de los grabados de Stradanus salió, de hecho, reforzado al escoger De Bry un huerto-jardín con felices nativos adorando al diablo como portada para el volumen en el que el héroe-cosmógrafo se enfrenta con Leviatán (véase fig. 4.13).

De Bry no fue el único protestante que en busca de inspiración bebió de los modelos de la épica de origen ibérico. Todos los panegíricos isabelinos sobre mercaderes-aventureros colonizadores fueron construidos a partir de los mismos modelos de ámbito ibérico que los autores isabelinos tanto despreciaban. Pese a toda la feroz crítica al conquistador hispano y a la conquista de los castellanos vista como un modelo a evitar y temer, los autores del período isabelino se apoyaban en el modelo del caballero que combate con demonios en el Nuevo Mundo, si bien en este caso Satán no sólo controlaba los mares, sino que, en lugar de a los indios, tenía a los españoles como sus secuaces.

El equivalente del conquistador en la Inglaterra isabelina era el pirata. Los piratas seguían el «modelo empresarial» introducido por primera vez en el Nuevo Mundo por las hordas de soldados de fortuna de distintas nacionalidades y dedicados al pillaje a los que nos gusta llamar conquistadores «españoles»: dicho modelo consistía en tratar de enriquecerse por medio del saqueo y el botín. Al igual que los conquistadores, estos piratas compartían con la Corona a cambio de escudos de armas y títulos nobiliarios. El personaje modélico entre estos piratas-conquistadores fue Francis Drake.

Hijo de un depauperado pastor protestante, Drake pasó su juventud cruzando las aguas del Canal de la Mancha en una pequeña embarcación que heredó de un pescador al que sirvió como aprendiz durante varios años. Más tarde se sirvió de las conexiones de su familia en Plymouth con la familia Hawkins, que había amasado una fortuna a través del comercio ilegal (el cual incluía la captura y venta de esclavos africanos) y la piratería frente a las costas de Venezuela, para alejarse de su vida como pescador y embarcarse en el negocio de la piratería en el Caribe. Drake destacó por su capacidad para atacar los

puertos de los españoles, así como por su total insensibilidad hacia el destino de sus socios, y, tras amasar una pequeña fortuna con estas actividades, se encontró repentinamente situado en el centro de una comunidad de aristócratas, mercaderes y cosmógrafos que aspiraban a convertir la Inglaterra isabelina en un imperio marítimo a costa del poder de los españoles. Junto con John Dee (1527-1608), los dos Richard Hakluyt y Walter Raleigh (1554-1618), por nombrar sólo unos pocos, Drake elaboró ambiciosos planes para estrangular el comercio colonial del imperio hispánico. Esta visión estratégica le llevó a dar la vuelta al mundo asaltando y saqueando puertos y barcos españoles tanto en el Atlántico como en el Pacífico.

En 1580, después de haber realizado una circunnavegación completa del globo como parte de una campaña sumamente exitosa de ataques a navíos y puertos a lo largo de la costa del Pacífico, entre los que estaba incluso el puerto de El Callao, que era la salida al mar de Lima, en el corazón mismo de la ruta de la plata del virreinato de Perú, Drake fue armado caballero y recibió su propio escudo de armas de manos de la misma reina Isabel. El escudo incluía la imagen de la providencial mano de Dios saliendo de unas nubes para guiar por medio de un cabo el *Golden Hinde,* único barco superviviente en su expedición alrededor del mundo. Después de un breve período como potentado y convertido en alcalde de Plymouth, Drake continuó con sus saqueos en dos campañas distintas: como almirante de una extensa flota que saqueó en 1585 todos y cada uno de los puertos importantes de los españoles en el Caribe, y como líder al mando de un ataque sobre Cádiz en 1586. Su comportamiento bastante menos heroico contra la Armada Invencible en 1588 y su frustrada cruzada de 1589 para destruir la flota española mientras hibernaba en puertos portugueses y gallegos le marginaron, sin embargo, de la Corte, muriendo en el mar en 1596 cuando trataba de recuperar su prestigio capitaneando una nueva expedición punitiva —que resultó un fracaso— dirigida contra los puertos españoles en las Islas Canarias y las Antillas[58].

No deja de resultar paradójico que, para Drake, España representase el largo tiempo esperado Anticristo, sobre todo teniendo en cuenta que él era, a su vez, considerado en la Península Ibérica una criatura como mínimo demoníaca dotada de enormes poderes preternaturales para la guerra, cuando no una encarnación del dragón del Apocalipsis (véase fig. 1.8). Drake era un negociante tan astuto como pudiera serlo Cortés y, al igual que éste, concebía sus incursio-

nes caballerescas como parte de un plan de la Providencia para acabar con el diablo en el Nuevo Mundo. A diferencia de Cortés, sin embargo, Drake no asociaba al diablo con los aztecas; para él el demonio era más bien un español. Con Drake se inaugura una extensa tradición entre los protestantes de indignación ante las «masacres y asesinatos» cometidos por los españoles en el Nuevo Mundo. Él fue, junto con Raleigh, el primero de una larga serie de caballeros movidos por la «rabia contra la sangrienta nación papista de los españoles, cuyas supersticiones han ido más allá de los de Canaán y cuyas abominaciones han excedido las de Acab, que derramó la sangre inocente de Naboth para quedarse con su viñedo». Estos corsarios-cruzados querían llevar a cabo una venganza en términos propios del Deuteronomio («ojo por ojo»), saliendo caballerosamente en ayuda de los inocentes nativos para salvaguardar el jardín que era América de la avaricia de los españoles[59].

Drake y sus seguidores creían que los españoles eran como Satán, y que ejercían una dominación tiránica sobre inocentes nativos a través del ritual del descuartizamiento de cuerpos y de la instauración de la flagelación indiscriminada y gratuita. En Valparaíso, por ejemplo, los españoles apresaron y descuartizaron a un miembro de la tripulación de Drake. Según las notas tomadas por el predicador que iba en el barco, Francis Fletcher, los españoles le cortaron las manos y la cabeza al marinero, le sacaron el corazón del pecho y abandonaron el cuerpo para que se pudriera y fuera devorado por «bestias y aves de rapiña». Este episodio ejemplifica de forma típica las cosas que, de acuerdo con los protestantes, los españoles hacían a los indios: «[un acto] de crueldad extrema y bárbara que declara al mundo bajo qué miserable terror tienen los Españoles el gobierno de esas regiones»[60].

Los poetas ingleses interpretaban las campañas de Drake dirigidas a debilitar el imperio de Felipe II como una batalla épica contra el diablo. En un poema escrito para conjurar el éxito de la fracasada campaña de 1589 desplegada por el marino inglés contra la flota española que se había refugiado en Portugal y Galicia para pasar el invierno, el poeta George Peele de Oxford dibujaba a Drake como un caballero «bajo la sangrante Cruz, gran emblema de Inglaterra» zarpando «para propagar la piedad religiosa». Peele veía a Drake yendo más allá de Portugal, en dirección a Roma, «para allí desenmascarar el orgullo del Anticristo/ y derribar sus Paredes de Papel y su papado»[61]. De todos los poemas épicos escritos en honor de

la épica lucha de Drake contra el Anticristo español, el más extenso sin duda es el de Charles FitzGeffrey, titulado *Sir Francis Drake: His Honorable Life's Commendation, and his Tragicall Death Lamentation* (1596)[62]. Estrofa tras estrofa, en un ritmo reiterativo, FitsGeffrey describe las aventuras de Drake como una batalla del arcángel Miguel contra la bestia del Apocalipsis. En el poema, Drake aparece como un ser superior a todos los héroes medievales y clásicos, por encima de Sir Gawain, Aquiles, Eneas y Ulises (pp. B5v-B6r, las páginas de algunos de estos libros son alfabéticas y los folios, numéricos).

Si los antiguos hubieran conocido a Drake, habrían dejado de adorar a Venus y le habrían considerado un santo: «Erigiendo una estatua para él donde habían tenido las suyas; escogiendo a Drake como Santo, y dedicándole su altar» («Erect his statue whereas hers hath beene; Make DRAKE your Saint, and make the shrine herse his») (B7v). Los antiguos hubieran asimismo preferido a Drake frente a Neptuno dados los enormes poderes preternaturales sobre los mares del primero, lo cual por si solo hubiera colocado a Drake «en su catálogo de santos» («in thy catalogue of saints») (C3r). No es sorprendente que, ante semejante héroe, España se incline amedrentada: «España temblaba ante el trueno que resuena con su nombre,/ y cuando los orgullosos Gigantes se rebelaron,/ No fue necesario ningún relámpago, bastando su fama/ Para aplastar sus pretenciosas fuerzas,/ Y enviarlas por Miríadas enteras al infierno» («Spaine trembled at the thunder of his name,/ And when those Giants proudlie did rebell,/ No thunder-bolt had needed but his fame,/ Their hawtie-minded forces to quell,/ And send them by whole Myriads unto hell») (C5r). Felipe II es el «Calígula de Tartessos» que más teme a Drake «y esconde su vacía cabeza ante cada uno de sus horrores» («and hides his doating head for every horrour»). El simple nombre de Drake hace que este moderno Calígula «se quede atónito de terror,/ Exhalando su jadeo con dolor,/ Mientras Drake (nuestro nuevo *Alcides*) corta la cabeza siempre creciente a esta Hidra española» [«lie astonish'd with uncouth terrour,/ Exhaling forth his gasping breath with dolour,/ While DRAKE (our new *Alcides*) vanquished this Spanish Hydra's ever-growing head»] (C5r).

Walter Raleigh fue también ensalzado por los poetas isabelinos por atacar al Anticristo hispano. George Chapman (1559-1634), el célebre traductor de Homero, escribió un «poema épico sobre la Guayana», *De Guiana carmen epicum* (1596), que ejemplifica la

visión de la época isabelina sobre Raleigh. Publicado dentro de una obra en la que el lugarteniente de Raleigh, Lawrence Kemys (muerto en 1618), relata su segundo viaje en 1596 a la costa de Guayana para hacerse con muestras de oro (viaje que fue efectuado inmediatamente a continuación del primer viaje de Raleigh, realizado en 1595), el poema de Chapman canta las virtudes del héroe Raleigh[63]. Éste, obsesionado con fundar un imperio inglés en el Nuevo Mundo a expensas del de Felipe II, aparece en el poema de Chapman como encarnación de la antítesis de los hispanos, es decir, como un héroe que conoce el verdadero significado de la virtud, el honor y la piedad, y que es capaz de ganar batallas sin derramar sangre: «Canto a las Riquezas, y a la Conquista, y al Renombre,/ Riquezas con honor, conquista sin sangre» («Riches, and Conquest, and Renowme I sing,/ Riches with honour, conquest without bloud») (A1v). En el poema, Raleigh y la reina Isabel representan Inglaterra, que se contrapone al «Neptuno ibérico».

Chapman urge a la reina Isabel a que continúe apoyando los sueños de Raleigh de desplazar a los españoles de la Guayana, tierra que aparece en el poema encarnada en una bella doncella «cuyos ricos pies son minas de oro,/ Cuya frente golpea contra el techo de las Estrellas» («whose rich feet are mines of golde,/ Whose forehead knocks against the roofe of Starres»), pero que ha caído, sin embargo, en manos «de salvaje corrupción hace tiempo... En un Caos propio de bárbaros» a manos de los avaros españoles [«heretofore savage corruption (...) In barbarous Chaos»] (A1v). Chapman, de hecho, pide a Isabel que no abandone los planes de Raleigh y le insta a que no se comporte como un huracán, destructivo pero pasajero, contra el poderoso «Neptuno ibérico». El poeta sugiere a la reina que se comporte más bien como un río continuo, que se va haciendo más fuerte conforme sigue su curso, y que es capaz de unirse al océano como un igual.

Chapman presenta los españoles como anti-héroes que persiguen objetivos interesados, temerarios y criminales. Los rivales de estos villanos son iguales que Raleigh, «Espíritus patricios que inflaman/ De fuego tus Carnes, y surgen como una llama» («Patrician spirites that refine/ your Flesh to fire, and issue like a flame»). A diferencia de los españoles, estos caballeros ingleses, saben que «no pueden ser reyes de la Tierra» («cannot be Kings of Earth») superiores a Dios, de manera que están decididos a impedir que los metales preciosos los obnubilen («the Mynes of earth be Kinges») (A2v).

Los héroes de Chapman no sólo luchan contra los secuaces del diablo, es decir, los españoles, sino también contra demonios marinos. Chapman les insta a que sean amables y no se dejen seducir por Leviatán. Los héroes de su obra saben cómo conducirse cuando el mar, celoso al saber del creciente poder de la reina Isabel, intenta tragarse sus flotas de navíos. Raudos como el viento, estos argonautas burlan la ira del Leviatán y luchan denodadamente por obtener ganancias y renombre[64]. De forma idéntica al poeta hispano Oña, para quien un héroe ibérico «domaría» finalmente a los araucanos, Chapman cierra su poema pronosticando que los «salvajes» de Guayana «caerán domesticados ante» («will fall tame before») héroes como Raleigh.

Hay tres cosas en el poema de Chapman que destacan como rasgos característicos del género épico de la Inglaterra isabelina: la personificación de la Guayana como una doncella, amante de un valeroso caballero; la vinculación entre corrupción del espíritu caballeresco y egoísmo mercantil; y la inversión de la épica satánica como medio para describir la colonización española en el Nuevo Mundo. En las páginas que siguen paso a describir estos tres elementos característicos del género en su versión inglesa.

Raleigh fue un ideólogo de primer orden en la colonización de «Virginia». Aunque sus constantes esfuerzos entre 1584 y 1589 por mantener en funcionamiento la plantación de Roanoke resultaron estériles, Raleigh estuvo, de hecho, detrás del bautismo de los nuevos territorios con el nombre de «Virginia», nombre puesto en honor de su reina y, según los rumores, amante Isabel. El apelativo mismo dado a la región parece apuntar a una de las contribuciones originales al género caballeresco y épico del mundo ibérico-mediterráneo procedentes de Inglaterra: la tendencia a dotar a las tierras lejanas con atributos femeninos. En el poema épico de Chapman, el enamorado Raleigh pone «sus regocijados pies sobre los suaves pechos de las Guayanas» (A3v), para impedir así que jamás la sífilis traída por los españoles contamine de nuevo la sangre de la doncella («que el humor Gálico no putrefacte más su sangre») (A4r). En el poema *Eastward Hoe* (1605), Chapman (en colaboración con Ben Jonson y John Marston) hace que el bebedor Seagull, un capitán que está a punto de cruzar el Atlántico, acompañado del crédulo y venido a menos caballero Sir Petronel Flash, en busca del mítico oro de Raleigh en Virginia, logre reunir su tripulación de aventureros compuesta por Scapethrift y Spendball con la promesa de que «Virginia espera para compartir con nosotros su virginidad»[65].

Kemys, en cuya obra Chapman ya había ensalzado la figura de Raleigh, veía en la Guayana la imagen de una prostituta yaciendo tumbada en espera de ofrecer a Raleigh sus encantos: «Hay aquí enormes cantidades de tierra rica en frutos que yace ahora yerma por falta de habitantes, que se prostituyen para nosotros como una bella y hermosa mujer en la flor de la edad»[66]. No es sorprendente que Raleigh llegase a ser considerado el amante de «Virginia», según escribió Richard Hakluyt (1552-1615) en su dedicatoria hecha al propio Raleigh en la edición de las *Decadas* de Mártir de Anglería: «Libremente juraste que no habría temores, pérdidas ni desventuras que lograran jamás separarte de los dulces abrazos de tu Virginia, la más bella de todas las ninfas... que nuestro generoso soberano ha concedido para que sea tu esposa. Si sigues perseverando sólo un poco más en tu constancia, tu novia te dará pronto más y más abundantes vástagos»[67]. En su obra *Hakluytus posthumus, or Purchas His Pilgrimes,* Samuel Purchas (1577-1626), el otro gran heraldo de la expansión colonial inglesa junto con Hakluyt y Raleigh, imaginaba Virginia como una doncella de suaves proporciones en peligro de ser violada por los indios, pero que merecía el mejor de los esposos, que no era otro que Inglaterra: «Pero mira a Virginia; contempla sus bellas formas (aunque, cual modesta Virgen, se encuentra ahora cubierta por un salvaje Manto de tierra y por tupidos Bosques, más expuesta a ser violada que Desposada por sus Salvajes nativos), recorre sus cielos, sus Elementos naturales, y su Situación geográfica; su división en brazos de Bahías y Ríos que conforman límites y miembros tan bien proporcionados; su terreno virgen sin par e insuperable entre los Legados de la Naturaleza... y en todo esto verás que merece ser cortejada y amada por el mejor de los Esposos»[68].

Sin embargo, pese a esta transformación del culto medieval a María en una suerte de libido caballeresco proyectado de forma agresiva sobre el paisaje colonial, los protestantes ingleses se aferraban tenazmente a los paradigmas de la épica desarrollados originariamente por los hispanoamericanos. Es, sin duda, un hecho que los autores isabelinos leían con avidez las obras épicas sobre el Nuevo Mundo ya analizadas procedentes de los imperios hispano y portugués. Goerge Carew Totnes, gobernador de Irlanda, realizó una traducción libre de *La Araucana* de Ercilla[69]. Kemys se sirvió del poema épico de Castellanos *Elegías de varones ilustres* para identificar las múltiples expediciones de los españoles a las Guayanas con el fin de convencer a la rei-

na Isabel de que era importante conquistar territorios en el Nuevo Mundo[70].

Junto con otras muchas mercancías que por entonces inundaban los mercados de Inglaterra, y que también en ocasiones hundían algunos negocios (tintes, sedas, textiles, sombreros y cuchillos), los ingleses del siglo XVI consumían con avidez el producto hispano de exportación más aclamado del siglo, la novela de caballería, primer producto seductor de marketing del deseo para masas. Desde la publicación de la *Conquista del Nuevo Mundo* de Lope de Vega (escrito en 1598-1603 y publicado en 1614), en la que se ridiculizan las aspiraciones caballerescas de Colón como mesiánicas ilusiones (véase el cap. 3), ha habido una tendencia a identificar lo caballeresco con un mundo de fantasías propio de los conquistadores españoles. Dicha tendencia se ha visto reforzada por toda una perspectiva académica que ve el renacimiento caballeresco como un anacronismo medievalizante, como una institución sin función clara dentro del mundo de la Edad Moderna, con sus monarquías centralizadoras y sus cambios en las pautas de actividad bélica[71]. En el caso del público anglófono la tendencia se ha exacerbado aún más desde la publicación en 1949 del libro de Irving Leonard *Books of the Brave,* que retrata a los conquistadores como soñadores caballeros que viven en el mundo de *Amadís de Gaula* y otras novelas de caballería[72]. Podemos, sin embargo, prescindir de toda esta vena historiográfica en la que los implacables conquistadores aparecen erróneamente viviendo en un mundo completamente suyo, aislados de las corrientes intelectuales del resto de Europa. Lo que motivaba a Hakluyt, representante del gremio de los sastres, a imaginar a Cortés como un astuto caballero capaz de anteponer sus intereses a largo plazo a la satisfacción de sus deseos inmediatos, convirtiéndolo así en un modelo a imitar para personajes como Raleigh, eran cuestiones de innegable actualidad en la época: en este caso, la ansiedad que producía en Inglaterra el desempleo causado por el éxito comercial e industrial de los imperios español y portugués[73].

Con todo, a pesar de la conciencia de autores como Hakluyt de que el éxito comercial de los españoles no podía ser disociado de su modelo de conquista, los escritores isabelinos iban destilando una distinción entre caballeros y comerciantes que es difícil de encontrar en las fuentes hispanas[74]. Tal y como lo expresó Robert Gray, un noble aventurero de la Virginia Company en 1609 en *A good speed to Virginia,* cuando la compañía estaba siendo seriamente cuestionada

ante su reiterada incapacidad de repartir beneficios entre los accionistas, hay dos tipos de hombres dispuestos a ir a Virginia: los que «han empleado sus mejores atributos en empresas tan virtuosas y honorables que han hecho avanzar la gloria de Dios, aumentando así la gloria y riqueza de su país» y quienes «han preferido anteponer su dinero a su virtud, su placer al honor, y su seguridad básica a las aventuras que comportan heroicidad». Los primeros, argumentaba Gray, merecían «inmortalidad para [sus] nombres y gloria», mientras que los segundos «perecerán con sus dineros, morirán con sus placeres, y serán enterrados en el olvido eterno»[75]. Esta visión medieval caballeresca de la colonización, que anteponía el servicio a la causa de Dios y el honor al beneficio y los fines comerciales, había para entonces decaído en la América hispánica, en la que los mercaderes, propietarios de minas y latifundistas tenían firmemente la sartén por el mango y en la que los herederos criollos de los conquistadores escribían con nostalgia épicas para rememorar las olvidadas hazañas de sus ancestros. Esta distinción entre triunfo caballeresco y éxito comercial es la que permitió a los autores isabelinos (y a escritores protestantes como De Bry, analizados en el cap. 4) denunciar la colonización española como obra del diablo.

La influencia anacrónica entre los isabelinos de los modelos caballerescos de origen ibérico siguió manifestándose más allá de los intentos de Raleigh de imitar a Hernán Cortés o a Francisco de Orellana, «descubridor» del Amazonas (Kemys dio al Orinoco el nombre de «Raleana» en gran medida debido a que el nombre de «Amazonas» estaba siendo sustituido por el de «Orellana»). La imagen de la colonización española como obra satánica, imagen invertida de lo que debía ser una buena sociedad, fue en sí misma una invención hispánica, como se verá más adelante. Fueron los españoles y portugueses los que concibieron por primera vez narrativas épicas en las que América aparecía como un paraíso anterior a la expulsión bíblica, el régimen colonial español como el infierno y los conquistadores como demonios caníbales. La inversión de los referentes de la épica satánica efectuada con el fin de censurar la conquista fue un producto original de la España del siglo XVI. En *De Guiana*, Chapman juega sutilmente con esta inversión: Felipe II aparece representado como el Neptuno ibérico, vicario del Leviatán.

El trastocamiento de la épica satánica en un género que condena a los españoles representándolos como encarnación de Lucifer en el Nuevo Mundo aparece en las fuentes protestantes a lo largo de todo el

siglo XVII. Esta visión de España como un poder demoníaco se halla en el centro de la obra de Edmund Spenser que lleva por título *Faerie Queenie* (1590) (véase cap. 4), especialmente en el canto segundo, en el que Guyón, caballero de la Templanza, encarna todos los valores considerados antitéticos de los de los españoles. Spenser y Chapman no estaban solos. Hay otros dos autores directamente asociados con los intentos de Raleigh de colonizar Virginia: Sir Ralph Lane (1530-1603), que capitaneó en 1589 el intento de establecer una plantación en Roanoke Island, en la actual Carolina del Norte, y Robert Johnson (en activo en 1586-1626), que escribió en 1609 un panfleto en el que reclamaba una reorganización de la colonia de Virginia.

Lane, gobernador de Roanoke, concebía la colonización inglesa en Virginia como parte de una más ambiciosa lucha épica contra la satánica Castilla y su despótico gobierno sobre los indios. Para él, como para los españoles, la colonización era un acto de liberación que arrebataría a los indios americanos de las garras del tirano Satán. La tiranía satánica se hallaba encarnada para él en la dominación colonial española, no en las prácticas de idolatría de los indios algonquinos de Carolina: «Un reino como es éste entre todos sus restantes dominios por la gracia de Dios hallará en breve, al igual que la Iglesia de Cristo a lo largo de toda la cristiandad, alivio y libertad de la servidumbre y tiranía que España [espada del Anticristo representado por Roma y su secta] ha oprimido de la forma más horrible durante mucho tiempo»[76].

Robert Johnson también concebía a los ingleses como vengadores héroes, dispuestos igual que Hércules a matar al tirano dragón que encarnaba el régimen colonial hispano, un régimen de caníbales que «devoran» millones de cuerpos de indios: «Sólo considero honorable la Conquista por la espada, y se dice que Hércules halló regocijo en subyugar y erradicar a los Tiranos del mundo, pero sin duda será más honorable aún acabar con la tiranía del León rugiente, que devora las pobres almas en su ignorancia y las condena al infierno cuando anhelan la luz, y entonces nuestros Dominios se verán agrandados, y los súbditos multiplicados de gentes tan complacidas y rescatadas, no por la tempestad de iracundas crueldades (que es como fueron conquistadas las indias occidentales) a punta de estoque y disparo de mosquete, asesinando a tantos millones de indios (...) sino por medios justos y amigables, propios de nuestra naturaleza inglesa»[77].

Conviene subrayar bien que la inversión de la épica satánica típica de la Inglaterra isabelina experimentó profundas transformacio-

nes con el fin de la dinastía Tudor. Los ingleses comenzaron a poner en cuestión su recurrente incapacidad de establecer colonias y con mucho pragmatismo comenzaron a copiar modelos españoles de colonización, especialmente en las colonias del Caribe. Entre estas transformaciones se enmarcan los escritos de dos autores: Edward Hayes y Edgard Waterhouse.

El mercader-aventurero Edward Hayes escribió un relato sobre la expedición fracasada a Newfoundland dirigida por Sir Humphrey Gilbert (1539-1583) publicada por Hakluyt en 1589. Hayes asume que el caballero sólo vencerá en el Nuevo Mundo si se convierte «en cierto sentido en un instrumento de expansión de la causa y la gloria» de Dios. Desde su punto de vista, la «mente virtuosa y heroica» debería poseer tres claras motivaciones en el Nuevo Mundo. En primer lugar, el caballero debe pensar «sobre todo [en] honrar a Dios» luchando así por liberar a los nativos, esos «pobres Infieles cautivos del diablo, que tiraniza de la más increíble y terrible manera sus cuerpos y sus almas». En segundo lugar, el caballero debe trabajar «por la mejora de sus compatriotas honestos y de buena voluntad». Finalmente, el guerrero caballeresco necesita dedicarse a «el alivio de las diferentes gentes angustiadas de su reino». Puesto que, según Hayes, el fin del mundo estaba próximo, Dios estaba sirviéndose del caballero como un instrumento para salvar en el último minuto a los indios.

Si éstos eran los objetivos, ¿por qué entonces había fracasado Gilbert en su errática expedición a Newfoundland? Hayes achacaba en última instancia el fracaso a Gilbert por haberse comportado como un bravucón caballero español. «La Ambición o la avaricia», pensaba, eran motivos espurios de la colonización, de manera que Dios no había permitido que se establecieran las colonias soñadas por Gilbert «sobre tan errados fundamentos». Según Hayes, Gilbert era un comandante intempestivo excesivamente dado a arranques de ira. Había tratado éste de complacer a su tripulación prometiéndoles riquezas inimaginables. Cuando se vio incapaz de hacerlas efectivas, tomó importantes decisiones sólo para salvar su reputación. Claramente era un caballero incompetente: «[Gilbert] estaba tan henchido de deseos, y peor servido por mucha gente mal dispuesta, que su extraño juicio y dirección predispuesta para semejantes asuntos le hacían tolerar abusos y aferrarse de manera extrema en todas las formas posibles a una misma decisión, más para mantener su crédito que para alcanzar felizmente el éxito en sus propios propósitos»[78].

Al igual que Hayes, Edward Waterhouse escribió tratando de dar razones sobre el fracaso de la aventura colonial. Su *A declaration of the state of the colony and affaires in Virginia* vio la luz, sin embargo, en un contexto distinto, tras la muerte en 1622 de 347 colonos en Virginia a manos de una confederación de indios tidewater. Para Waterhouse la masacre era la última de una serie de fracasos de los ingleses a la hora de establecer colonias viables en el Nuevo Mundo. A diferencia de Hayes, sin embargo, Waterhouse no achacaba el fracaso a la ciega imitación de modelos de exceso y avaricia propios de los españoles, sino en la irracional reticencia de los ingleses a seguir los modelos hispanos de colonización.

En lugar de buscar a Satanás en el Nuevo Mundo entre los españoles, Waterhouse instaba a sus compatriotas a buscarlo entre los nativos. Para él, Pizarro y Cortés eran modelos de caballero a imitar, y alentaba a los colonos a emplear animales de caza contra los indios americanos: «persiguiéndolos y yendo tras ellos con nuestros caballos, y con perros de caza para seguir su pista y Mastines para que los muerdan y atrapen a estos salvajes bronceados y deformados que van desnudos; pues los toman por bestias Salvajes y caen sobre ellos con tanta fuerza que aquéllos les temen más que a su viejo Diablo al que adoran, tomándolos como si fueran un nuevo tipo de diablos peores que los suyos»[79].

Según Waterhouse, la reiterada pauta de fracasos se debía al equivocado empeño en hacer realidad sueños caballerescos *a la Raleigh,* que ponían el énfasis en el descubrimiento de oro y de atajos para llegar a Asia. Instaba por tanto a sus compatriotas ingleses a imitar el modelo de las colonias españolas. En abierta contraposición a lo que son ya para nosotros siglos de lugares comunes elaborados por los protestantes sobre las colonias católicas, Waterhouse subrayaba que los hispanos hacía tiempo que habían abandonado las aventuras coloniales en busca de tesoros y atajos marítimos hacia Asia. El imperio habsburgo se fundaba ahora en objetivos como el comercio, la agricultura y el intercambio. Su argumento es que Virginia debía seguir los pasos de este modelo colonial.

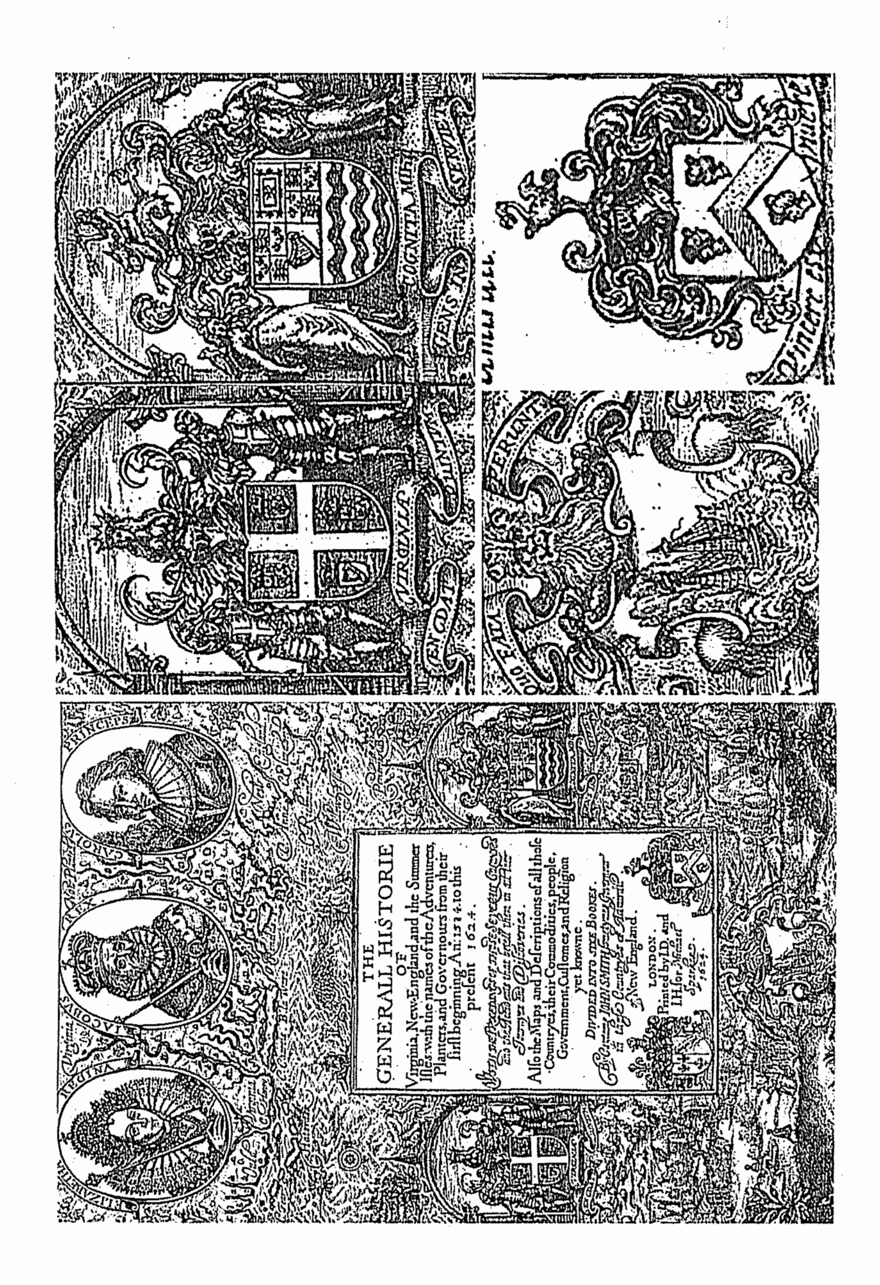
Es manifiesto que tras los repetidos fracasos de los ingleses a la hora de mantener asentamientos en el Nuevo Mundo, la vieja ubicación del diablo de tiempos isabelinos comenzó a cambiar, pasando de ser identificado con los españoles a ser situado entre los indios. La masacre de 1622 en Virginia y la guerra contra los pequot de 1637 en Nueva Inglaterra fomentó entre los colonos la aceptación de un ima-

ginario satánico sobre los nativos. Es claro que entre las décadas de 1620 y 1630 tuvo lugar una reorientación de la épica satánica en el imperio inglés en el Nuevo Mundo. John Smith (1580-1631) es un buen ejemplo de este proceso.

Al igual que Waterhouse, Smith encarnó un alejamiento del paradigma del imperio diseñado por Raleigh. En contraste con éste, Smith promovió la creación de colonias dedicadas a la producción de cosechas agrícolas comerciales dirigidas hacia el intercambio atlántico, criticando abiertamente la orientación de Raleigh hacia el saqueo de veleros españoles y el descubrimiento de minas de oro y pasos marítimos hacia Asia [80]. Sin embargo, pese a toda esta crítica al modelo imperial anterior, Smith se veía a sí mismo, y era igualmente visto entre sus contemporáneos, como un caballero cruzado (fig. 2.5).

Lo que resulta significativo de la sensibilidad de Smith como colonizador no es tanto que presentase su vida como la de un caballero que había sobrevivido a una cruzada contra los otomanos, y al cautiverio subsiguiente, y que había abierto el continente americano a la expansión de la fe [81]. Lo que resulta llamativo es más bien que en él encarna una profunda transformación de la sensibilidad de los ingleses hacia los nativos. Tal y como ha argumentado Karen Ordahl Kupperman, Smith fue un gran observador y admirador de las cosas de los indios americanos en las primeras etapas de su carrera. Tras su regreso a Inglaterra, no obstante, conforme fue convirtiéndose en un ideólogo de la colonización (especialmente tras la matanza de Virginia de 1622), su visión de los indios nativos fue haciéndose crecientemente negativa [82]. El cambio tuvo lugar precisamente al mismo tiempo que Waterhouse estaba reflexionando sobre los fracasos de la colonización en Virginia. Para cuando Smith escribió su *General Historie,* la imagen de los indios americanos como sicarios de Satanás se hallaba ya ampliamente extendida.

Smith es conocido sobre todo como protagonista masculino del relato de Pocahontas, en el cual se nos cuenta que ella imploró a su padre para que Smith no fuera sacrificado a los dioses. En realidad, esta pintoresca historia ilumina el proceso por el cual Smith y el resto de colonos terminaron demonizando a los indios. En su *General Historie* de 1624, Smith cuenta la historia de sus siete semanas de cautiverio ocurridos en el año 1607. Incansable explorador, geógrafo y cosmógrafo, Smith se esmeró en recorrer y reducir a mapas la región de la Bahía de Chesapeake. En una de sus múltiples expediciones río arriba en busca de una ruta que conectase Virginia con Asia, fue


THE
GENERALL HISTORIE
OF
Virginia, New-England, and the Summer
Isles: with the names of the Adventurers,
Planters, and Governours from their
first beginning An: 1584. to this
present 1624.
Also the Maps and Descriptions of all those
Countryes, their Commodities, people,
Government, Customes, and Religion
yet knowne.
DIVIDED INTO SIXE BOOKES.
New England.
LONDON.
Printed by I.D. and
I.H. for Michael
Sparkes.
1624.
IACOBVS
CAROLVS
PRINCEPS
REX
VIRGINIA
COGNITA MIHI

hecho prisionero por Opechankanough, tío de Pocahontas, a quien inmediatamente regaló un compás y a quien intentó enseñar rudimentos de física aristotélica. El compás salvó a Smith, pues cuando Opechankanough vió los movimientos de la aguja, pensó que el inglés era un hombre de grandes poderes preternaturales y le invitó a un banquete (que el capitán inglés tomó como señal de que estaba siendo engordado para ser devorado en un ritual caníbal). Se le permitió también asistir a muchos «extraños conjuros»[83].

Smith aumentó aún más su reputación como brujo respetable al controlar la tecnología de la escritura. En las siguientes semanas los indios se dedicaron a pasearle arriba y abajo del río por todas las poblaciones de los algonquinos y a hacerle partícipe de innumerables rituales diabólicos. En uno de ellos, «como si llevado cerca del infierno/para vivir entre los demonios», se encendió un fuego muy temprano por la mañana y un brujo, «un sujeto grande y adusto, todo

Fig. 2.5. John Smith como caballero cruzado. Frontispicio y detalles de John Smith, *The Generall Historie of Virginia, New England, and the Summer Isles,* Londres, 1624. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California). En esta imagen, el *ethos* caballeresco y cruzado y el discurso de la épica satánica subyacentes a la colonización inglesa de la temprana Edad Moderna van de la mano. Isabel, Jacobo I y Carlos I de Inglaterra presiden la soberanía sobre Virginia, Nueva Inglaterra y las Bermudas, representadas en la parte inferior de la portada como exuberantes jardines poblados de mamíferos, aves, peces y plantas. Los escudos de armas de Virginia, Nueva Inglaterra y las Bermudas arrojan algo de luz sobre las épicas narrativas que subyacen a la colonización inglesa en América. Junto con Escocia, Inglaterra e Irlanda (Hibernia), y «Francia», Virginia aparece en esta ilustración como el quinto reino de Jacobo I: «En dat Virginia quintum» [«Mira cómo Virginia proporciona el quinto (reino)»]. Las armas de la Compañía de Virginia contienen un busto de la reina Isabel/Virginia flanqueado por dos caballeros completamente pertrechados. El de Nueva Inglaterra es igualmente clarificador. Neptuno montado sobre un caballo marino anuncia el triunfo de los ingleses sobre los terrores del océano. Dos doncellas, una que representa Inglaterra y la otra Nueva Inglaterra (engalanada con un pájaro americano sobre uno de sus hombros) anuncia la incorporación de nuevos vasallos para la Corona: «Gens incognita mihi servet» («una nación desconocida entrará a mi servicio»). «Quo fata ferunt» («donde nos lleve el destino») es el lema del escudo de las Bermudas, tercera colonia de los reyes. Por último, los lemas de John Smith, «Accordamus» («Estamos de acuerdo») y «Vincere est vivere» («Vencer es vivir»), lo identifican como un caballero cruzado. Las tres cabezas de otomanos sobre su cota de armas señalan no sólo el cautiverio sufrido por Smith en la década de 1580, sino también sus hazañas de guerra contra la expansión del imperio otomano en Europa del Este cuando era un soldado mercenario al servicio de un príncipe austriaco.

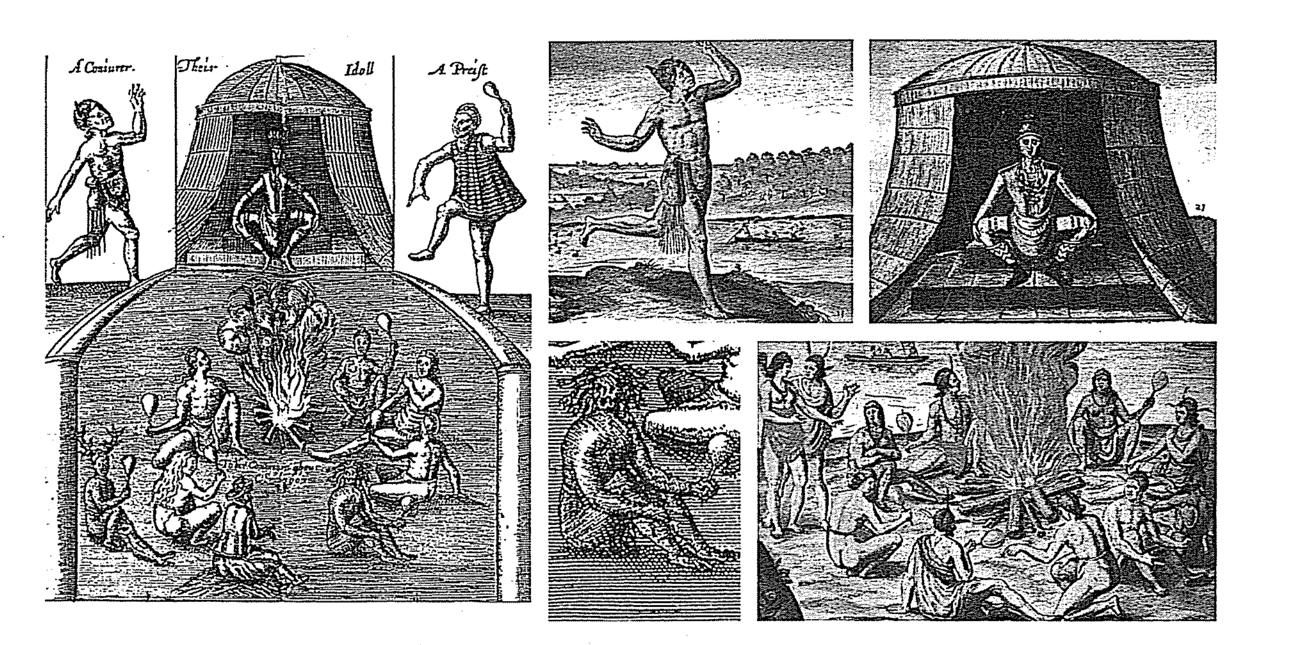


Fig. 2.6. John Smith y el diablo. John Smith, *General Historie of Virginia, New England, and the Summer Isles,* Londres, 1624, a la izquierda (cortesía de la Huntington Library, San Marino, California) y Theodore De Bry, *America primera pars* (Frankfurt am Main, 1590), a la derecha. Las imágenes de la derecha proceden de la edición de De Bry de las ilustraciones de John White de los algonquinos de Carolina, mientras que la imagen de la izquierda es la versión de dichas imágenes por parte de Vaughan, que mezcla hasta tres ilustraciones en una. Nótese que en la imagen de Vaughan John Smith aparece sentado alrededor del fuego al lado de una criatura parecida a la Medusa que lleva en la mano una maraca (véase el detalle), representación del brujo satánico descrito por Smith en su relato.

maquillado con carbón mezclado con aceites (...) con pieles de Serpientes y Comadrejas rellenas de musgo» colgando de su cabeza, salió dando saltos de una cabaña cantando «con infernal voz y haciendo alharacas». Muchos «otros demonios como él (...) pintados mitad negro y mitad rojo» se unieron a él y a ello le siguió una ceremonia de canciones y peroratas que duró tres días enteros[84].

Por último, Smith fue llevado ante la presencia del rey Powhatan, el padre de Pocahontas[85]. Los grandes jefes del territorio se dieron cita en una gran cabaña de madera para sacrificar a Smith ante los dioses rebanándole los sesos. En el instante en que el grupo de ejecutores iba a llevar a efecto el ritual, Pocahontas se interpuso y la vida del Smith fue perdonada. A los pocos días Smith volvió a encontrarse con el rey, que iba pintado de negro «del modo más temible que pudiera (...) más parecido a un demonio que a un hombre»[86]. Powhatan, no obstante, declaró a Smith su hijo honorífico y le dejó marchar. Una vez de regreso a Jamestown, el inglés envió presentes a Powhatan, quien en reciprocidad le enviaba provisiones que Smith empleaba para consolidar su poder.

Esta extraña historia del acercamiento de Smith al mundo de Satanás en el Nuevo Mundo se vuelve aún más interesante si se presta atención a los grabados de Robert Vaughan que acompañan el relato de Smith. Vaughan toma prestadas imágenes de los dibujos de Joahn White sobre los algonquinos de Carolina, realizados en 1585. Lo realmente fascinante de estos dibujos es que los originales de White (artista en activo entre 1585 y 1593), un colono de la fallida plantación de Roanoke fundada por Raleigh, no contienen referencias demonológicas. En la imaginación isabelina, en el Nuevo Mundo el diablo se asociaba a los españoles, no a los indios. En la revisión de las imágenes de White a cargo de Vaughan, sin embargo, Satanás habita entre los indios. Sentado alrededor del fuego, los nativos aparecen ahora tocados con cabelleras como la Medusa y efectuando un demoníaco Sabbath (fig. 2.6).

La épica satánica puritana en América

Que los puritanos adoptaron la épica satánica en el Nuevo Mundo no es algo que deba sorprender. Para los puritanos el demonio era también un enemigo formidable. Al igual que sus precursores isabelinos, los puritanos de la época de los estuardo invirtieron el

género de origen ibérico, ya que un elemento central para la identidad puritana era la satanización del papado y de los españoles. De hecho, según ha mostrado de forma persuasiva Peter Lake, el antipapismo como discurso invertido permitió a los puritanos, que eran una secta religiosa extremista dentro de la clase dirigente eclesiástica inglesa, pasar en la década de 1630 a la ofensiva frente a otras corrientes más moderadas y extendidas, como los episcopalianos y arminianos (incluso los católicos). En términos teológicos, el antipapismo presentaba al catolicismo como una imagen simétrica pero en negativo de la comunidad de los elegidos de Dios: la religión natural de los caídos, en la que la soberanía de Dios había sido reemplazada por una desmedida idea de la salvación a través de los buenos actos, y la soberanía de origen divino de los príncipes cristianos habían quedado embridadas por el poder del papa. Pero a este discurso de usurpación demoníaca de tintes tiránicos los puritanos añadían un componente xenófobo, populista y apocalíptico. La demonización del papado se convirtió así en una narrativa épica patriótica en la que un Anticristo extranjero (encarnado en la figura del papa y sus agentes españoles) era confrontado por la comunidad de los elegidos por Dios[87].

Era, por tanto, de esperar que España fuera tenida entre los enemigos de los puritanos en el Nuevo Mundo. Los españoles no eran, sin embargo, más que uno de los muchos que asediaban a la Iglesia puritana en el Nuevo Mundo, entre los que se hallaban antinomianianos, oficiales de una centralizadora Corona británica, una naturaleza indómita y, lo que es más importante, los indios americanos. Los puritanos comenzaron a dar forma a su propia versión de la épica satánica justo al mismo tiempo que la resistencia de los indios comenzó a adquirir tintes sangrientos. La épica satánica puritana comenzó a ser elaborada como consecuencia de la guerra de los pequot, y primero los antinomianos y después los indios pasaron a ser considerados, en la imaginación puritana, como los dos enemigos satánicos más temibles. Ya lo he abordado en la introducción a la obra de Edward Johnson *History of New England*. Para apoyar con más evidencias mi planteamiento, a continuación discutiré tres textos representativos de la experiencia puritana en la Nueva Inglaterra del siglo XVII: *The Planters Plea* de John White (1630), *Sad and Deplorable Newes from New England* de Benjamin Tompson, poema épico sobre la guerra del rey Felipe, y *Magnalia Christi Americana* de Cotton Mather (1702).

En 1630, John White (1575-1648) publicó en Londres un extenso panfleto para responder a las evidentes quejas que los puritanos potencialmente podían plantear sobre la colonización de Nueva Inglaterra, entre ellas la demanda de tierras que estaban entonces en manos de los nativos. Aunque White consideraba que el territorio estaba poco poblado y había tierras vacías en cantidad suficiente para los colonos, su argumento principal a favor de la colonización no era tanto legal como de carácter «épico». Al igual que sus predecesores en Brasil e Hispanoamérica, White veía la colonización del Nuevo Mundo como un hecho situado «por encima de las Conquistas más gloriosas o las empresas exitosas que hayan sido jamás logradas por los más renombrados hombres que el Sol haya visto». No es sorprendente que White emplease el término «conquista» para describir la colonización puritana, pues el objetivo de establecer una «plantación de colonias» en Nueva Inglaterra fue en primer lugar y ante todo una lucha de carácter militar dirigida a someter a Satán y a engrandecer el «Reino de Dios»[88].

En términos prácticamente idénticos a sus homólogos hispanos, el puritano White sostenía que «este País de Nueva Inglaterra está desprovisto de toda ayuda y medios por los que la gente puede librarse de las trampas de Satán»[89]. Dado que según White los nativos eran los «esclavos siervos de Satán», los colonos necesitaban «erigir una Iglesia entre [los indios americanos, y] rescatarlos del poder del Diablo»[90]. No se escapaba a White que ya los españoles habían llegado a América a expulsar al diablo, pero para él eso no era suficiente: Dios no podía haber pretendido que la colonización no tuviera «otra finalidad que la satisfacción de los avariciosos apetitos de los hombres, que ansiaban las riquezas de ese mundo recién descubierto». Tampoco podía Dios haber pretendido simplemente servirse de los españoles y de «crueldades bárbaras que el mundo nunca ha oído antes» con el fin de castigar «el Ateísmo y la Idolatría de esas Naciones paganas y embrutecidas» que eran los indios americanos. Según White, el deber histórico de los puritanos era completar la conquista del Nuevo Mundo que los españoles habían malbaratado de forma tan evidente. «¿Puede acaso haber otra Conquista más gloriosa?», se preguntaba el autor de forma retórica, alentando a sus compañeros puritanos a atravesar el Océano para enzarzarse en batallas épicas de relevancia cósmica[91].

Cuarenta años después de White, Benjamin Tompson (1642-1714) captó el drama de la guerra del rey Felipe (1675-1676) en dos poemas

épicos titulados *Sad and Deplorable Newes from New England* y *New-Englands Tears for her Present Miseries,* ambos de 1676, en los que trataba de presentar dicho episodio bélico como la guerra de Troya de Nueva Inglaterra. En esta especie de Ilíada americana, la batalla épica no se produce, sin embargo, entre dos conjuntos de guerreros enfrentados, griegos y troyanos, sino entre hercúleos colonos y desarrapados, satánicos y canibalescos demonios «de corazón sanguinario» a cuyas víctimas «despedazan a sus pies» como si fueran bestias[92]. Los indios americanos descalabran a sus oponentes con sus garrotes, llevan tocados al estilo de Medusa, encuentran en sus bosques verdaderas «fortificaciones» y «castillos», echan fuego por la boca como dragones y se sirven de la sangre y la grasa de los cuerpos de los blancos para uncirse en sus diabólicas ceremonias[93]. Lo demoníaco y lo canibalístico se hallaban intrínsecamente entrelazados en América: en sus asaltos a las ciudades puritanas, los nativos quemaban no sólo casas, sino también a los humanos y el ganado, pues buscaban alimentar con el humo de los cuerpos quemados los demoníacos espíritus que pululaban por aquellas tierras[94]. El rey Felipe en persona aparece en la épica de Tompson como el diablo que gobierna el infierno[95].

Cotton Mather también enmarca su historia de la Iglesia puritana en el Nuevo Mundo en los mismos términos épicos y cósmicos. Según dejó escrito Timothy Woodbridge, ministro de Hartford (Nueva Inglaterra), en un poema introductorio lleno de alabanzas, la *Magnalia* de Mather abordaba las «vías desconocidas para el ojo de los mortales» por medio de las cuales la Providencia había guiado «a esos bravos hombres» puritanos a través de los terrores de cruzar el Atlántico y las tribulaciones del asentamiento: «Tales fueron estos *héroes* y tales sus *trabajos*»[96]. El poema de Woodbridge capta de forma certera el generalizado tono épico de la narrativa de Mather, cuya historia es la de unos héroes hercúleos que han de enfrentarse contra Lucifer en el Nuevo Mundo.

El tono épico se insinúa por todas partes en *Magnalia Christi Americana.* El Libro Primero describe la travesía del Atlántico como un acto de heroísmo contra el Leviatán, que había disfrutado de un prolongado control sobre el océano y mantenía a los europeos en la ignorancia sobre la existencia de América[97]. La colonización misma es presentada como una batalla en curso contra el diablo, quien cuenta con sus secuaces, los chamanes, y causa hundimientos de barcos y envenenamientos tan pronto como los puritanos llegan a tierra[98]. El

Libro Segundo, que lleva el sugerente título de «Ecclesiarum clypei» («Escudos de las Iglesias»), relata las hazañas y vidas de los líderes puritanos como si fueran modernos argonautas.

Un ejemplo arquetípico de las biografías que incluye Mather es la de Sir William Phipps (1650-1695), capitán general y gobernador de Massachusetts. Mather presenta a Phipps como una versión inglesa de Francisco Pizarro, quien, a través de pura destreza como caballero, llegó a ser marqués y virrey del Perú aunque procedía de extracción social baja[99]. Phipps es presentado como un héroe que a cada paso se enfrenta al demonio en Nueva Inglaterra. Phipps acaba, por ejemplo, con los juicios de Salem porque es el primero en darse cuenta de que el diablo está manipulando a los culpables haciéndoles aparecer como inocentes. También «salva las vidas de muchos pobres de la ira de los diabólicos indios en las áreas orientales del país» poniendo en fuga a unos enemigos «peores que los lobos escitas»[100]. Los trabajos de Hércules eran «placeres» comparados con las hazañas de Phipps en América[101]. El último libro, el VII, se titula «Ecclesiarum praelia» («Batallas de las Iglesias») y describe con gran detalle a todos los enemigos de los puritanos que durante más de un siglo trataron de hacer que fracasaran las plantaciones. Las batallas contra el diablo, disfrazado en forma de antinomianos, como los cuáqueros, y familistas, ocupan el grueso de la narración. Capítulos como el que lleva por título «Milles nocendi artes» («Las mil artes del maleficio»), que trata sobre las tentaciones de origen satánico encaminadas a debilitar la Iglesia, dan paso a capítulos que relatan la eliminación de las herejías bajo el apelativo de «Hydra decapitata»[102]. El capítulo último del libro, «Arma virosque cano» («Alabanza de armas y hombres»), título que es una versión ligeramente cambiada de las palabras con que se abre la Eneida de Virgilio, está dedicado a describir con todo lujo de detalles las batallas fronterizas contra los satánicos indios americanos: los pequot, y las guerras del rey Felipe y del rey Guillermo[103].

Este breve recorrido por el género de la épica satánica puritana en las Indias muestra la existencia de claras analogías entre la manera en que los católicos y los puritanos veían su misión en el Nuevo Mundo: ambos concebían ésta como una lucha épica para erradicar al diablo. A estas alturas debería haber quedado claro que ingleses e hispanos compartían bastantes elementos claves en sus discursos acerca de la colonización. Desde la perspectiva de la demonología, la colonización se presentaba como una batalla que enfrentaba a héroes cristianos con el diablo. En el caso de los autores isabelinos, los aliados del

demonio eran, en principio, los españoles. La demonización del colonialismo hispano, perspectiva que fue explorada en Hispanoamérica en primer lugar por clérigos como Las Casas y por criollos patriotas, dio pronto paso a la demonización de los nativos. Fueron los puritanos de la época estuardo, no los autores isabelinos de la época de los tudor, quienes asumieron plenamente la épica satánica de origen ibérico. Todos y cada uno de los tropos y figuras demonológicas sobre los indios originariamente incluidas en las épicas de Anchieta, Ercilla y Castellano, por nombrar sólo unos ejemplos, fueron pasando después una a una a las historias puritanas sobre la conquista y colonización de América.

La conquista española como el infierno

He planteado que antes de la satanización de los nativos, los ingleses veían a los españoles como los secuaces del diablo en el Nuevo Mundo. La representación del régimen colonial hispano como el infierno y de los conquistadores como demonios no fue, sin embargo, creación puritana. Es cierto que los protestantes veían al papa y a España como el Anticristo. Sin embargo, la proyección de la demonología sobre la colonización del Nuevo Mundo fue de hecho originariamente introducida por los propios españoles. En las páginas que siguen muestro cómo emergió una imagen satánica del colonialismo español en América, primero dentro de círculos eclesiásticos como el de Las Casas, pero después con más fuerza aún entre criollos patriotas de los siglos XVI y XVII. Desplazados por arribistas procedentes de la Península, y ante el cuestionamiento de su poder y estatus, los criollos se prestaron a construir una imagen de la sociedad colonial que equiparaba ésta con el infierno, y a los *peninsulares* con demonios.

En 1593, el humanista castellano Juan Cristóbal Calvete de Estrella publicó en Madrid su muy esperado poema épico sobre los hechos de Cristóbal Vaca Castro (fallecido en 1588), *De rebus Vaccae Castri.* Dado que Vaca Castro había sido enviado por Carlos V para atajar las guerras civiles entre conquistadores que asolaban entonces el Perú, no es sorprendente que el poema de Calvete de Estrella se centre en cómo el virrey sometió finalmente a los conquistadores. Ciertamente, el poema incluye abundantes referencias a los intentos por parte de Satanás de impedir la llegada de Vaca de Castro a América por medio de tempestades. El poema presenta también a las gentes y paisajes del

Nuevo Mundo como entes satánicos[104]. Lo que no obstante resulta llamativo es que en el texto los principales aliados del diablo no son los indios americanos ni el paisaje, sino dos conquistadores castellanos. El poema resulta ser una épica en la que Vaca de Castro se enfrenta con Diego de Almagro y Pedro de Alvarado, encarnaciones de Satanás en el Nuevo Mundo. A requerimiento de Satán, una de las tres Furias, Megara, entra en posesión de Almagro y Alvarado, que se convierten en déspotas usurpadores. En el poema, estos dos conquistadores saquean, asesinan y descuartizan cuerpos exactamente de la misma forma que hacen los demonios en el infierno[105].

Esta inversión, patente en el relato de Calvete de Estrella, de tropos de la épica satánica para describir las hazañas de los conquistadores castellanos en el Nuevo Mundo no es en absoluto un caso aislado. El Inca Garcilaso de la Vega, debidamente ensalzado por su inigualable historia de los incas —*Comentarios reales de los Incas* (1609)— también manipuló e invirtió el género a placer. Dedicó, por ejemplo, su *Historia General del Perú* (1617) a la Inmaculada Concepción, la mujer del Apocalipsis que con la ayuda del arcángel Miguel se enfrentó y derrotó al demonio. Según el Inca Garcilaso, la Virgen era la Bellona/Minerva de la cruzada de la Iglesia, que había contribuido al éxito de los trabajos hercúleos de los españoles en las Indias. Con su ayuda los conquistadores no sólo habían derrotado los terrores del océano, sino que habían realizado «hazañas más grandiosas y heroicas que las de Alejandro de Grecia y Césares de Roma»[106]. No resulta sorprendente que el Inca Garcilaso considerase su trabajo una descripción de «las insignes batallas y victorias de los heroicos Españoles, verdaderos Alcides [Hércules] y Cristianos Achiles [Aquiles]»[107]. Sin embargo, pese a todo el ensalzamiento de las hazañas de la cruzada caballeresca de los conquistadores españoles, el autor sostenía, anticipándose en muchas décadas a Milton, que los sicarios de Satanás eran también héroes. Garcilaso presentaba a los indios, enemigos de los españoles, como héroes, en parte debido a que los nativos mismos habían salido «con favor del cielo vencedores del demonio pecado e infierno»[108]. Esta tendencia a convertir a los nativos en héroes dentro de la épica satánica más amplia que era la conquista en su conjunto, permitía al Inca Garcilaso poner en ocasiones en boca de los líderes nativos invectivas que retrataban a los conquistadores como diablos.

Es el caso de otra obra del Inca Garcilaso, *La Florida del Inca* (1605), un relato del intento frustrado de Hernando de Soto de conquistar y colonizar la región del actual estado de Florida, en Estados

Unidos. *La Florida* es estructurada como un relato épico en el que tanto los castellanos como los nativos cuentan con grandes héroes que realizan hazañas de extraordinaria destreza caballeresca. En un punto de la narración el Inca Garcilaso hace que un incauto líder indio, Vitacucho (cuya falta de prudencia lleva a la masacre de mil de sus mejores guerreros) denuncie a los españoles como secuaces de Satanás. De modo más desafiante que ninguno «de los más bravos caballeros, que el divino Ariosto, y el ilustrísimo y muy enamorado Conde Mattheo María Boyardo su antecesor imaginaron», Vitacucho desautoriza el consejo de sus hermanos y declara la guerra abierta a Hernando de Soto [109]. Vitacucho insta a sus compañeros indios a no dejarse seducir por los castellanos y a que los vean como lo que realmente son, la prole del mismo Satanás: «Si vosotros fuerades hombres de buen juyzio, vierades que su misma vida y obras muestran ser hijos del Diablo, y no del Sol y la Luna nuestros dioses, pues andan de tierra en tierra matando, robando y saqueando quanto hallan, tomando mugeres e hijas agenas» [110].

Esta habilidad camaleónica y flexible de poner a los españoles bien del lado de Dios o del Diablo en la épica satánica de la colonización fue por primera vez ensayada por Bartolomé de Las Casas. Como he mencionado ya, Las Casas fue el primero en asumir la autorepresentación de Cristóbal Colón como un «Christus-férens», el héroe elegido por la Providencia para llevar el mensaje de la introducción del cristianismo en el Nuevo Mundo. Pese a toda su recurrente crítica a las ideologías caballerescas y cruzadas de los españoles, que él veía como una excusa para explotar a los nativos, Las Casas desarrolló su propio y fracasado proyecto colonial en la actual región venezolana de Cumaná reproduciendo los mismos valores cruzados. Establecida alrededor de 1521, esta colonia de Cumaná fue ideada por Las Casas como un lugar en el que los colonos comerciarían con los nativos buscando obtener beneficios que compartirían con la Corona, y los monjes irían convirtiendo a los nativos sin recurrir a la fuerza, por medio de la persuasión. De hecho, Las Casas solicitó al rey que incorporase a todos los colonos en una nueva orden cruzada que llevaría por título «Caballeros de la Espuela Dorada» y pidió permiso para que pudieran llevar atuendos de caballeros cruzados [111].

A pesar de estos valores cruzados, o tal vez por causa de ellos, Las Casas denunció en repetidas ocasiones a los conquistadores como «precursores del Anti-Cristo e imitadores de Mahoma, cristianos tan-

to sólo por el nombre», o como hombres «gobernados y guiados por el Diablo» [112]. De hecho, Las Casas comenzó pronto a ver la conquista como una inversión de la épica satánica en la cual la América precolombina era un paraíso edénico anterior al pecado original; los conquistadores, a su vez, demonios, y el régimen colonial, una sociedad infernal.

En su masiva *Historia de las Indias* (escrita entre 1552 y 1561), una detallada historia del descubrimiento de las Indias por Colón y de la primera colonización del Caribe, Bartolomé de Las Casas creó una imagen del Caribe precolombino como un paraíso anterior al Pecado Original situado en un clima templado y bajo la benigna influencia de innumerables constelaciones. Las Casas dota a este Edén de habitantes a los que considera «sobre todas las [cosas] del mundo, en mansedumbre, simplicidad, humildad, paz y quietud y en otras virtudes naturales, señaladas» hasta el punto que «no parecía sino que Adán no había en [esas tierras] pecado» [113].

Es este paraíso edénico el que el demonio ataca a través de sus secuaces, los conquistadores castellanos. El carácter demoníaco del conquistador se manifiesta en su disposición a emplear perros de caza contra los indios americanos: «Esta invención comenzó aquí, e cogitada, inventada, y rodeada por el Diablo (...) como otras exquisitas invenciones, gravísimas y dañosísimas a la mayor parte del linaje humano, que aquí comenzaron y pasaron y cundieron adelante para total destrucción de estas naciones» [114]. Pero de todas las instituciones que los satánicos conquistadores introdujeron en el Caribe, la que Las Casas detestaba por encima de todas las demás era la encomienda (un reparto de comunidades indígenas enteras puestas al servicio de un conquistador), ya que ésta venía a sancionar una suerte de canibalismo institucional por el que los colonos «todos han bebido de su sangre [de los indígenas] y comido de sus carnes» [115]. Según Las Casas, la encomienda alimentaba el despotismo satánico. Al igual que los individuos temblaban frente al diablo, los nativos caribeños se encogían ante la presencia del encomendero, cuyos arranques de caprichosa ira semejaban los de Lucifer [116].

El discurso de la inversión de valores para tachar de diabólico el régimen colonial no era monopolio de los críticos de los conquistadores. De hecho, los mismos descendientes de éstos se sirvieron de él para lanzar furibundas invectivas contra el régimen colonial que reformadores como Bartolomé de Las Casas habían en realidad contribuido a establecer en la década de 1550. Es el caso del clérigo

Pedro de Quiroga, que murió en el anonimato en Cuzco en la década de 1580.

Los *Coloquios de la verdad* (ca. 1580) de Quiroga son diálogos ficticios sobre la verdadera naturaleza del nuevo régimen colonial establecido a partir de las críticas de Las Casas. Este diálogo se desarrolla entre tres personajes: el eremita Barchillón, el soldado recién llegado de Castilla Justino y el descreído inca Tito, que está a punto de suicidarse. Los personajes presentan al unísono Perú como una tierra que, en lugar de una réplica de la Castilla que los conquistadores habían originariamente aspirado a construir, era la imagen invertida de España. Es el indígena Tito quien de hecho expresa con más rotundidad esa inversión moral cuando, presionado por Barchillón y Justino para que haga memoria, dice: «halleme tan hombre cuando vi en castilla que luego dije que aquellas tierras criaban hombres, y estas nuestras crias animales irracionales en forma de hombres»[117]. Para el monje Barchillón, Perú es un mundo cabeza abajo en el que la memoria de los conquistadores se ha borrado y los curas sólo viven para lucrarse, en el que los estatus y jerarquías sociales no son ya respetados y en el que entre los que vienen de Castilla «todo lo que uno osa pensar todo lo osa hablar y aun hacer atrevimiento que compite con el del infierno»[118].

Tito se queja de que la tiranía de los españoles sobre los indígenas es peor que la de los incas, y que lo que aquéllos, hombres supuestamente sabios, caballerosos, valerosos y elegidos por Dios, hacen a los indios americanos es exactamente lo contrario de lo que predican que los hombres deben hacerse unos a otros. Según Tito, los españoles han contribuido a destruir las jerarquías sociales de los indígenas con desastrosos resultados morales: los humildes y decentes indígenas se vuelven altaneros y lascivos después de pasar un período de tiempo trabajando en las casas de los españoles. Al igual que su contemporáneo Bartolomé de Las Casas, Tito acusa a los colonos de comportarse como caníbales: «Espántanse en castilla cuando llegais acá cargados de oro y riquezas, y no ven también que vais cargados de pieles de indios como rocines de carnicería y tintos en la sangre de los que por vuestra causa y vuestra riqueza han perecido»[119]. La influencia de la naturaleza sobre el ánimo de los peruanos es tan profunda que cuando Barchillón y Justino se encuentran por primera vez a Tito creen estar entablando un diálogo con el diablo, porque no esperan que un indígena pudiera tener tanta cultura y capacidad discursiva. Ante la desolación que atestigua, Justino concluye que «esta tierra adelgaza

los juicios, altera los ánimos, daña y corrompe las buenas costumbres y engendra diferentes condiciones y hace en los hombres otros efectos contrarios de los que primero tenían. Y no solamente en los cuerpos humanos, pero aun en los animales y plantas causa esta tierra mutabilidad de bueno en malo»[120].

La misma sensación de alienación profunda que llevó a Quiroga a presentar el Perú hispánico como un infierno motivó a Baltasar Dorantes de Carranza, un heredero de conquistadores venido a menos, a argumentar en 1604 que México era la imagen invertida y en negativo de España. Fueron los esfuerzos de Dorantes de Carranza por rescatar todas los poemas épicos supervivientes sobre las heroicas hazañas de sus ancestros lo que ha permitido que hayan sobrevivido partes del poema de Terrazas *Nuevo Mundo y conquista*. Dorantes de Carranza pensaba, no obstante, que los descendientes de los conquistadores estaban siendo marginados por los nuevos inmigrantes de Castilla. Para él, el Nuevo Mundo se había convertido en un mundo trastocado, «confusión de tropiezos, alcahuete de araganes, carta executoria de los que os habitan; banco donde todos quiebran, depósito de mentiras y engaños; hinchazón de necios, burdel de los buenos, locura de los cuerdos, fin y remate de la nobleza, destrucción de la virtud, confusión de los sabios y discretos; devaneo y fantasía de los simples y que no conocen»[121]. Las Indias eran, en breve, un «*dibujo del infierno*», un lugar en el que Satanás se había hecho fuerte, erosionando las jerarquías sociales y alimentando la corrupción, la molicie, la pobreza y la falta de respeto.

Puede parecer paradójico, pero el patriotismo de corte «criollo» en la América hispánica fue en buena medida responsable de la difusión del discurso sobre el régimen colonial como un estado de cosas diabólico. He citado ya las obras del Inca Garcilaso, Quiroga y Dorantes de Carranza como típicas de este género. Fue, sin embargo, el teólogo Miguel Sánchez (1594-1671) el primero que elaboró una exégesis en clave patriótica del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe, de enorme significación milenarista, en el que trataba de imputar las causas de las tribulaciones de los habitantes de Hispanoamérica a los peninsulares, aliados de Lucifer. Esta perspectiva parece alejarse de todas las interpretaciones de la obra de Sánchez hasta hoy disponibles (que consideran que lo que hizo fue simplemente ofrecer una lectura tipológica del cap. 12 de la Revelación, planteando que las batallas entre el arcángel Miguel y el dragón de las seis cabezas podían darse por concluidas tras la conquista de México por

Hernán Cortés). Pero Sánchez comprendió también que las luchas de Miguel y la mujer contra el diablo eran parte de una guerra de desgaste que no había terminado en 1521. Insistía, por tanto, en que, tras ser expulsado del cielo por Miguel, el dragón cayó a la tierra y fue tras la mujer y su hijo, desatando una inundación para que se ahogasen. Para Sánchez, esta persecución terrenal se simbolizaba en los padecimientos de las poblaciones criollas, las cuales descendían de la mujer. La evidencia estaba a la vista de todos, pues México padecía inundaciones periódicas. Aunque la patrística erudita cristiana había venido asociando los intentos del dragón de ahogar a la mujer y al niño con la pasión de Cristo y el dolor de María, Sánchez sostenía que también representaban la «pasión» de ser un criollo en México, es decir, las continuas humillaciones regularmente padecidas por esta población a manos de los arribistas peninsulares. Según Sánchez, los advenedizos procedentes de Castilla, y no los indígenas, se habían convertido ahora en los principales aliados del diablo en el Nuevo Mundo[122].

Debería haber quedado a estas alturas claro que en el mismo período en el que los puritanos de las épocas isabelina y estuardo se ocupaban de construir una imagen de la satánica colonización hispánica, los colonos y monjes castellanos en América habían ya ahormado completamente un discurso del régimen colonial como inversión diabólica de la épica satánica.

Nuestra Señora de Guadalupe «isabelina»

Pese a todas sus diferencias confesionales, los ingleses y los españoles eran en última instancia culturalmente análogos. Siglos de cultura religiosa común y de intercambios no desaparecieron sin más con el comienzo de la Reforma protestante y las rivalidades dinásticas y confesionales. No hay tal vez mejor ejemplo de ese mundo cultural común y compartido en el que habitaban estas dos comunidades que la proliferación de narraciones épicas similares procedentes de Inglaterra y México, y que los presentaban como pueblos providencialmente elegidos. En las páginas que siguen defiendo que el discurso milenarista de pueblo elegido por la Providencia que surgió por primera vez en Inglaterra alrededor del culto a la reina Isabel apareció también en México alrededor del culto a Nuestra Señora de Guadalupe. Ambos constituyen subtemas del más amplio género de la épica satánica.

Gracias sobre todo a las investigaciones de Richard Bauckham, sabemos que Isabel fue ensalzada por los escritores quiliásticos ingleses como un símbolo de la inminente llegada del Fin del Mundo. Desde las crónicas medievales de Geoffrey de Monmouth (1100?-1154) y su *Historia Regum Britanniae,* la historia de Inglaterra había sido dibujada como una épica semejante a la *Eneida* en la que el errante Bruto ocupa el lugar del Eneas de Virgilio y funda Inglaterra. A través de la intervención de la diosa lunar Diana, que controla el movimiento de la naturaleza y las mareas, el exiliado Bruto llega a la «deshabitada» isla de Bretaña, donde establece una dinastía troyana. Según esta mitología nacional, Inglaterra era al mismo tiempo una tierra virgen y salvaje y una nueva Roma en potencia. En los intensos años de la Reforma protestante, este mito nacional inglés se llenó de nuevos significados al ser leído desde la hermenéutica protestante. La tierra salvaje y virgen que era Inglaterra se convirtió así en Canaán, una tierra prometida para los Nuevos Israelitas que eran los ingleses. Con el ascenso de Isabel al trono, la lectura tipológica de la historia inglesa recibió un fuerte empuje, de manera que la mujer que aparece en el pasaje de la Revelación 12:1-9 fue identificada como una anticipación de la reina: embarazada por Cristo, perseguida por el Anticristo papal (personificado en la Armada Invencible de los españoles) y sometida a todo tipo de sufrimientos, es rescatada por Dios, que la traslada a la tierra salvaje y virgen que es Inglaterra. Según estas perspectivas escatológicas, el reinado de Isabel apuntaba a la inminente llegada del Apocalipsis, así como a la elección providencial de Inglaterra como futura ubicación de la Nueva Jerusalén[123]. Esta épica nacional de corte milenarista es marcadamente similar a la que se desarrolló sólo unas décadas más tarde en México, con la sola diferencia de que, en México, el lugar de la reina Isabel lo ocupó Nuestra Señora de Guadalupe.

Tal y como sugiere mi análisis de la obra poética de Terrazas, Saavedra Guzmán, Lasso de la Vega y Pérez Villagrá, existía una predisposición entre los intelectuales criollos de México a reinterpretar su historia local como una épica de resonancias cósmicas. Pero lo que convirtió las narraciones épicas anteriores en toda una tradición escatológica fue la interpretación del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe desarrollada por Miguel Sánchez en 1648.

El milagro de la aparición de la Virgen a Juan Diego, un azteca de extracción humilde, tuvo lugar supuestamente en 1531 en Tepeyac, una colina cercana a la ciudad de México. La Virgen hizo que Juan



Fig. 2.7. El milagro de Nuestra Señora de Guadalupe como realización de la visión de una mujer en el Apocalipsis de San Juan. Pintor anónimo del siglo XVII, *El arcángel San Miguel con espada y estandarte de Nuestra Señora de Guadalupe.* Cortesía del Museo de la Basílica de Guadalupe, Ciudad de México.

Diego recogiera flores en su capa con el objeto de persuadir a un prelado de la Iglesia para que edificase un templo para la Virgen. Cuando el indígena visitó al obispo, las flores se transformaron en un cuadro de Nuestra Señora de Guadalupe. Hasta el año en que Sánchez publicó su influyente interpretación, el milagro y la imagen no eran sino uno de los muchos cultos cristianos que había en México relacionados con imágenes. La representación misma no era rara ni inhabitual. Al igual que todas las restantes imágenes de la Inmaculada Concepción, se pensaba que el icono de Nuestra Señora de Guadalupe representaba a la mujer profetizada en el Apocalipsis de San Juan [124]. De hecho, dentro de la Iglesia católica constituía una tradición bien asentada creer que la visión de San Juan de una mujer embarazada vestida por el sol y las estrellas y amenazada por un dragón multicéfalo era, bien una referencia a la Virgen María, o bien un símbolo de la Iglesia elegida sometida a persecución. En el Apocalipsis, Dios pone al niño recién nacido a su lado, protege a la mujer llevándola volando hasta el desierto, y envía al arcángel Miguel a que expulse al diablo del cielo [125].

Llevando esta interpretación típica un poco más lejos en su obra *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (1648), Miguel Sánchez defendió que la visión de San Juan de una mujer ataviada con las estrellas no era en realidad una referencia a la Inmaculada Concepción, sino una profecía de la conquista y colonización del Nuevo Mundo y, en particular, de México. Cada uno de los detalles de la mujer en el pasaje del Apocalipsis y de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, argumentaba, iba en apoyo de esta tesis. Según Sánchez, por ejemplo, el ángel que sostenía a la mujer en el cuadro era el arcángel Miguel que había expulsado al dragón de los cielos. El dragón representaba a su vez la soberanía que el diablo había durante tanto tiempo ejercido en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los guerreros cristianos. Sánchez insistía en que la conquista española no garantizaba que el diablo hubiera sido derrotado. La cristiandad en México, sostenía, estaba inmersa en una incesante batalla contra Lucifer, ya que, de acuerdo con el Apocalipsis, el dragón, una vez derrotado por el arcángel Miguel en el cielo, descendió a la tierra para sembrar la confusión hasta el fin de los tiempos. Lo que es más importante aún, Sánchez presentaba el encuentro entre Juan Diego y la Virgen en el monte de Tepeyac como una inversión del encuentro entre Moisés y Dios en el Sinaí. La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe representaba así unas nuevas tablas de los Diez

Mandamientos, una suerte de acuerdo escrito en jeroglíficos indígenas que documentaba la elección por parte de Dios de la Iglesia mexicana como la de los nuevos israelitas [126].

La visión de Miguel Sánchez se convirtió en una emblema del discurso colonial criollo en México. A la altura de 1752 había todavía clérigos cultos y poderosos trabajando sobre su interpretación del milagro. El rector del colegio episcopal de Puebla, Mariano Antonio de la Vega, por ejemplo, equiparaba al arcángel Miguel tanto con Hércules como con Marte e insistía en que la batalla del pasaje del Apocalipsis (cap. 12, versículos 7-9), en el que Miguel expulsa al dragón, había tenido de hecho lugar en México durante la conquista, pues Dios se había servido del escudo de armas de los aztecas, los elegidos del diablo, para describir por medio de símbolos la batalla del Apocalipsis. El escudo de armas constaba de un águila con una serpiente en sus garras subida a un cactus, lo cual, según de la Vega, representaba la lucha entre el hercúleo arcángel Miguel contra unas tropas aztecas equiparables a reptiles. La narración en clave de épica satánica de la historia de México permitió a Sánchez y a sus seguidores eclesiásticos reclamar para México un papel central en la historia universal.

El discurso escatológico de elección providencial que surgió en el México de mediados del siglo XVII es llamativamente similar al que apareció a fines del siglo XVI en Inglaterra alrededor del culto a la reina Isabel. Más aún, posee un enorme parecido con la ideología desarrollada en el siglo XVII por los puritanos en Nueva Inglaterra. Desde los pioneros estudios de Perry Miller y Sacvan Bercovitch, se ha convertido en convención considerar que el discurso del «Éxodo en el desierto» fue una creación provinciana de los puritanos para dotar a sus actividades locales más bien marginales de dimensiones cósmicas y providenciales. Presentando a Nueva Inglaterra como una suerte de Nueva Canaán, y por tanto el Nuevo Testamento en su totalidad como una prefiguración de su historia de asentamiento y colonización, los puritanos plantaron la semilla de la futura doctrina del Destino Manifiesto [127]. Las interpretaciones de Miller y Bercovitch han sido recientemente sometidas a escrutinio crítico. Reiner Smolinski y Theodore Dwight Bozeman han puesto de manifiesto que los puritanos de Nueva Inglaterra vivían en realidad rodeados de dudas sobre la verdadera ubicación de la Nueva Jerusalén del fin del mundo. A menudo, pues, los puritanos se apoyaban en tradiciones patrísticas y calvinistas bien asentadas y ubicaron la Nueva Jerusalén en lugares

distintos a Masachussetts[128]. Es interesante subrayar que los criollos mexicanos nunca se dejaron asaltar por dudas de este tipo. De forma perversa, por consiguiente, los «americanos» deberían mirar a México para dar con los verdaderos antecedentes de la doctrina del Destino Manifiesto.

Tradiciones ibéricas en *El paraíso perdido* de Milton

Un buen ejemplo de cómo los puritanos adoptaron el género de la épica satánica es el poema de John Milton, *El paraíso perdido* (1667). Según ha mostrado convincentemente J. Martin Evans, Milton (1608-1674) entretejió en su poética versión del Génesis una dura crítica al colonialismo hispano. Milton, de hecho, hace que el Satanás de su obra se embarque en un viaje de «descubrimiento» desde el infierno hasta el «Nuevo Mundo» o paraíso. El viaje y «conquista» del paraíso por parte de Lucifer se semejaba en avaricia, crueldad y malicia al de los españoles en América. En suma, Milton dio forma a su Satanás a partir de la imagen de un conquistador hispano. Al igual que éste, el diablo lleva consigo los valores del infierno al mundo anterior al pecado de Adán y Eva, los cuales son a veces presentados por Milton como nobles salvajes. Evans, sin embargo, ha mostrado también que Milton incluyó en su épica una visión del «Nuevo Mundo» como un territorio controlado por Satán. El autor, en ocasiones, presenta a Adán y Eva como colonos cuyo deber es erradicar a los caníbales aliados de Satán que merodean alrededor de la «plantación». Según Evans, *El paraíso perdido* contiene un programa en positivo de colonización puritana del Nuevo Mundo[129]. Al igual que sus predecesores isabelinos, los puritanos isabelinos se mostraban profundamente ambivalentes a la hora de ubicar a Satanás en el Nuevo Mundo. Convencidos de la validez de su doctrina anti-papista, puritanos como Milton asumieron la épica satánica que identificaba a los secuaces de Lucifer en el Nuevo Mundo con los españoles. Sin embargo, conforme fueron topándose con la creciente resistencia de los indígenas americanos, hasta llegar a la guerra de los pequot de 1637, estos mismos puritanos empezaron a situar a Satanás en América entre los nativos.

Está aún por explorar el grado de influencia de la épica satánica de origen ibérico en *El paraíso perdido,* pero todo indica que Milton se inspiró en los conquistadores españoles y en los indígenas ameri-

canos para dar cuerpo a su Satanás. Esta perspectiva puede ayudar a dar cuenta de un aspecto esencial de la épica de Milton que ha venido confundiendo siempre a los estudiosos, esto es, que el Lucifer de *El paraíso perdido* no es sólo un enemigo de Dios, sino también un héroe por derecho propio[130]. Para edificar esta representación del diablo como un héroe, puede que Milton haya bebido de dos tradiciones de la épica disponibles, ambas inspiradas en última instancia en modelos ibéricos. Una era la épica satánica isabelina, la cual, pese a todas las críticas a la conquista española como obra del diablo, presentaba, sin embargo, a los conquistadores como sujetos heroicos (como es el caso de las obras de Hakluyt y Kemis estudiadas anteriormente). La otra fuente de inspiración disponible para Milton era la propia tradición de la épica satánica de origen ibérico, en la que Satanás aparece recurrentemente como un héroe[131]. Es el caso del guerrero Tucapel, encarnación del demonio en los poemas épicos sobre la colonización de Chile. Ercilla, por ejemplo, sitúa a Tucapel como héroe principal de *La Araucana:* un sujeto osado, independiente, extraordinariamente valiente, en resumen, un incansable guerrero dotado de inigualables poderes caballerescos. Parece que más de uno de los temas y lugares comunes de *El paraíso perdido* está en deuda con la rica tradición épica inaugurada por los hispanos en el siglo XVI.

Conclusiones

La épica satánica ibérica empapó las percepciones de la colonización de italianos, flamencos y holandeses. Más aún, contribuyó también a definir el marco de las interpretaciones inglesas. He estudiado primero el género de la épica satánica en la América española (y portuguesa) y después he explorado las proyecciones del género en territorios como Italia, Flandes, Holanda y, principalmente, en Inglaterra. He mostrado que, en Inglaterra, la épica satánica fue empleada por primera vez para describir la actuación de los españoles en el Nuevo Mundo, y en ella la colonización hispana era presentada como un infierno y los conquistadores aparecían como demonios. El empleo de la épica satánica era, por supuesto, parte de una más amplia demonización del catolicismo, y en especial de España, por parte de los protestantes. Paradójicamente, sin embargo, el discurso sobre la España diabólica fue de hecho un invento de origen ibérico, y los

protestantes tomaron prestado el género que satanizaba España de fuentes peninsulares. Fue el dominico Bartolomé de Las Casas quien presentó por primera vez la conquista como un infierno y a los conquistadores como sicarios de Lucifer.

Al igual que sus homólogos holandeses, los ingleses modificaron su visión de los nativos en la década de 1630, dejando de considerarlos como aliados en su lucha contra un enemigo hispano común de influencia satánica[132]. Los continuos fracasos coloniales en Virginia, junto con la resistencia de los indígenas, en particular la masacre de colonos de Virginia de 1622 y la guerra contra los pequot, transformaron las percepciones de los ingleses sobre la épica satánica. Los escritos del capitán Smith muestran cómo tuvo lugar este viraje. Para cuando los puritanos llegaron a las Indias, la épica de la colonización había sido transformada en una batalla que enfrentaba a héroes cristianos contra los nuevos aliados de Satanás, los indios. Con la vuelta a los modelos ibéricos, se cerraba así el círculo de la épica satánica en Inglaterra, ya que, paradójicamente, los puritanos adoptaron uno por uno los tropos del género procedentes de su originaria versión hispana. He planteado que este recorrido ayuda a arrojar luz acerca de las analogías entre *El paraíso perdido* de Milton y la originaria épica satánica ibérica sobre el Nuevo Mundo. Pero las similaridades no fluían en una sola dirección. He argumentado también que un importante elemento de la épica satánica ibérica en el Nuevo Mundo era la noción de pueblo elegido y destino providencial. Los patriotas criollos de la América hispánica interpretaron el milagro de Nuestra Señora de Guadalupe en los términos de la épica satánica. El milagro fue presentado como un mensaje providencial de significación cósmica milenarista en la lucha entre Dios y el Diablo. Este discurso divulgado a lo largo y ancho de México contiene semejanzas profundas con la manera en que los ingleses se habían servido de la imagen de la reina Isabel décadas antes para articular la noción de pueblo elegido, en la cual la reina Tudor entablaba una lucha épica contra el Anticristo encarnado en los españoles.

A lo largo de este capítulo, he puesto de manifiesto no sólo la existencia de una circulación transnacional de ideas (autores ingleses que leían épicas ibéricas, por ejemplo, o protestantes que tomaban de Las Casas la inversión del género de la épica satánica), sino también cómo todas las partes implicadas se servían de un conjunto común de tropos y lugares comunes. La Reforma y el auge de Estados centraliza-

dos expansivos en la Edad Moderna han contribuido a enmascarar analogías y han hecho que los estudiosos subrayen las diferencias a escala nacional y regional. Sin embargo, no hay que desechar el peso de siglos de cultura común cristiana desde la Edad Media. El estudio de la épica satánica ilumina toda una serie de parecidos insospechados que se manifiestan como expresiones de una tradición cultural común.

Capítulo 3
LA ESTRUCTURA DE UN DISCURSO DEMONOLÓGICO COMPARTIDO

En este capítulo sigo analizando los enormes parecidos en la forma con que las teologías católica ibérica y protestante puritana percibieron las estratagemas del diablo en el Nuevo Mundo. Mi principal objetivo es deconstruir los fundamentos básicos del discurso de la demonología y la colonización: que los diablos gozaban gracias a Satanás de una gran movilidad geográfica capaz de imponer a Dios una geopolítica del mal (así, por ejemplo, Satanás emigró a América cuando la Buena Nueva comenzó a extenderse por Eurasia, pero siguió moviéndose por el mundo, incluso regresando de vuelta a Europa cuando los europeos llegaron al Nuevo Mundo); que Satanás había gozado de un poder soberano y feudal absoluto sobre el Nuevo Mundo hasta la llegada de los europeos (desarrollando incluso un control despótico y llegando a edificar «fortificaciones» muy difíciles de desmantelar); que el canibalismo era un reflejo del mundo infernal que Satanás había establecido en América; que el diablo se burlaba de Dios a través tanto de rituales e instituciones de los indígenas americanos que invertían las estructuras de la Iglesia cristiana cuanto de narraciones históricas indias que imitaban de manera perversa las de la Biblia; que los indios americanos se hallaban corrompidos colectivamente por el diablo porque se hallaban colectivamente sometidos a un proceso de afeminamiento; que la colonización era un acto épico de liberación; y que el objetivo de la colonización era expulsar a los demonios de la tierra, para lo cual servían como amuletos indistintamente cruces o Biblias.

Si el capítulo anterior mostró que el análisis de los tropos de la épica satánica ibérica puede arrojar luz sobre la naturaleza de la

mentalidad de asedio puritana (extendiéndola a las interpretaciones disponibles sobre la demonología puritana y la persecución de las brujas de Salem), este capítulo adopta el prisma contrario y estudia los tropos puritanos con el fin de hacer comprensibles los de origen ibérico. Sirviéndome de la enorme literatura sobre la «tipología» puritana (una estrategia de lectura que considera que las narraciones del Antiguo Testamento eran vistas como anticipaciones de la colonización, como, por ejemplo, los puritanos vistos como israelitas en una Nueva Canaán) con el objetivo de analizar las fuentes de origen ibérico, sostengo que los católicos tenían tanto interés como los calvinistas en desarrollar lecturas tipológicas de la colonización. Un buen ejemplo, si bien mal entendido, de cómo la tipología daba forma a las percepciones hispanas del Nuevo Mundo es el caso de la historiografía castellana y colonial sobre los aztecas. El clero hispano, a través de la interpretación que propuso de las instituciones religiosas nativas como inversiones satánicas, llegó a la conclusión de que los aztecas eran el pueblo elegido por el diablo, y por tanto una imagen invertida de los israelitas. Sin ser consciente de sus raíces, la historiografía moderna sigue empleando la interpretación franciscana de los aztecas como satánico «anti-tipo» de los israelitas (el «tipo» consistía en que todo pueblo debía padecer un éxodo, luchar por lograr asentarse entre hostiles «cananeos», experimentar décadas de monarquías y profetas, edificar un templo y asistir a la destrucción de su capital por invasores extranjeros). En las páginas siguientes, analizo cómo se desarrollaron ésta y otras narraciones demonológicas.

La tiranía de Satanás

Las narraciones épicas de la colonización tomaron cuerpo a partir de dos ideas simples, verbigracia, que Satanás había disfrutado durante siglos de un señorío y una soberanía incontestadas sobre el Nuevo Mundo antes de la llegada de los europeos, y que el diablo había gobernado como un tirano, esclavizando a los nativos. No existe probablemente una afirmación más clara de esta doble argumentación que la que ofreció en 1579 Diego de Valadés (nacido en 1533), un monje mestizo mexicano que terminó representando a los franciscanos en Roma. En una imagen que él mismo diseñó para su obra *Rhetorica christiana,* Valadés presentó a sus indígenas atados con gri-

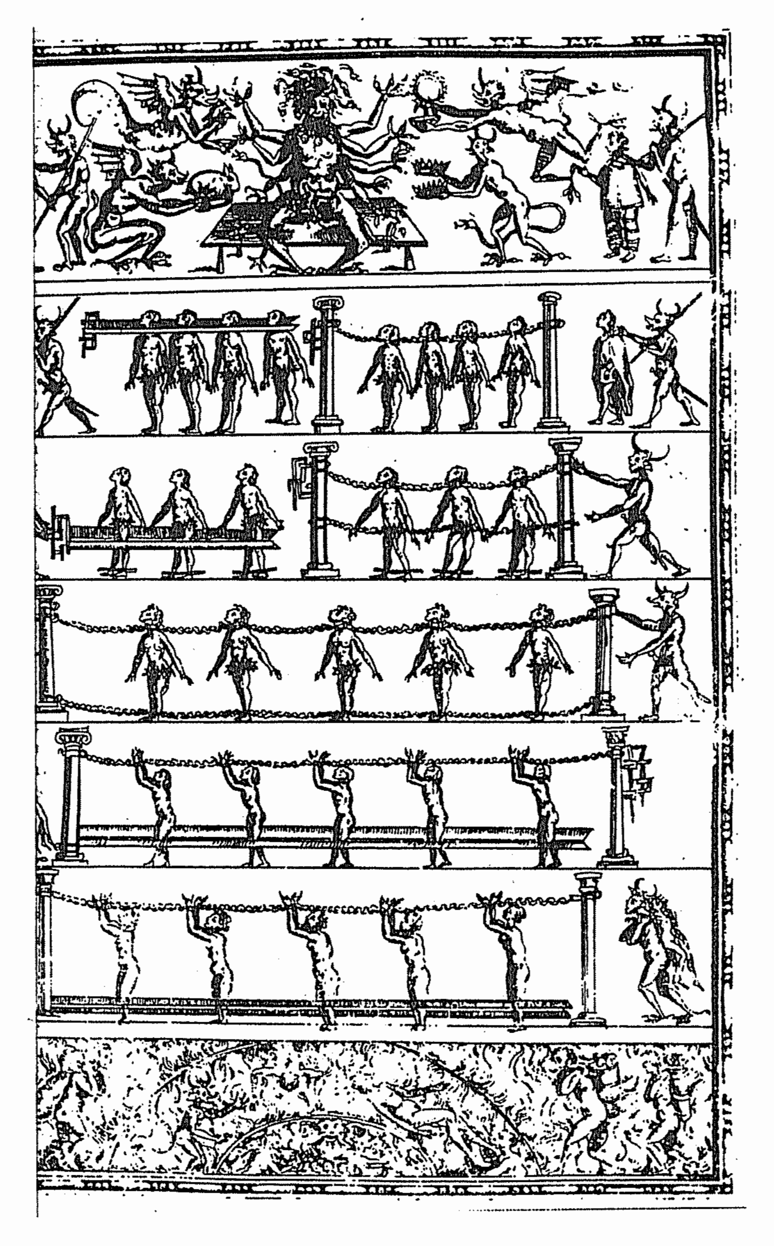


Fig. 3.1. El diablo esclaviza a los indígenas americanos. Diego de Valadés, *Rhetorica christiana,* Perugia, 1579. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (Rhode Island).



Fig. 3.2. Un pecador encadenado. Diego de Valadés, *Rhetorica christiana*, Perugia, 1579. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (Rhode Island). El pecador aparece de pie situado entre un ángel que apunta al cielo y unos demonios que llevan al infierno. Una vez que un individuo comete un pecado desde su libre albedrío, se convierte en una bestia de carga encadenada dirigida por el diablo.

llos y cadenas desfilando ante un diablo monstruoso que preside una corte de obsequiosos demonios e indígenas.

Valadés estaba persuadido de que los europeos habían llevado la «libertad» a México. Pero, para hacerlo, los europeos necesitaban atacar los mecanismos empleados por el diablo para atrapar y capturar a sus víctimas. La doctrina teológica convencional estipulaba que el diablo actuaba a nivel individual. El libre albedrío hacía a los individuos originariamente responsables de sus pecados, pero una vez que se dejaban caer en la tentación, se convertían en siervos dependientes de Satán. Andrés de Olmos (1491-1570), un franciscano de México de la generación anterior, ilustró este proceso argumentando que los demonios «hacen todo lo que pueden para apoderarse, para hacerse dueños de alguien, para mofarse de él, para gobernarlo, para someterlo, para agarrarlo con lazos, en un agujero, en una cuerda»[1].

Fue el puritano Cotton Mather (1663-1728), sin embargo, quien captó con mayor agudeza los estadios de descenso hacia la servidumbre moral individual originariamente entrevistos por el mestizo Valadés (véase fig. 3.2). «El Diablo, en primer lugar, *penetra* en el corazón del pecador», argumentaba Mather, «y el pobre hombre hace entrega de las llaves del castillo... y el diablo se adentra en todas las facultades del alma, el intelecto, la memoria y los afectos». En la segunda fase, el diablo *dirige* el corazón. En este estadio «el Diablo puede llevar al pecador de aquí para allá y hacer con él incluso lo que desee. El diablo se convierte en señor absoluto del alma deshecha del pecador». Satanás actúa como una araña, explicaba Mather, y el pecador como una mosca atrapada en la telaraña. Una vez ahí el diablo-araña «chupa a placer la sangre del corazón» del pecador-mosca[2]. De esta manera, concluía Mather, «el diablo es un Señor Absoluto de los que no han vuelto a nacer; sobre ellos domina y reina como un Sanguinario Tirano... Sacudíos, pues, el yugo de ese Infernal Tirano entrando en comunión con Dios en la persona de Cristo»[3].

Estos principios teológicos no se aplicaban del todo a los indígenas americanos, no obstante, ya que ellos, a diferencia de los pecadores tiranizados a escala individual, se hallaban esclavizados *colectivamente* por Satanás. Al igual que los católicos, los protestantes insistían en que los nativos estaban esclavizados de forma colectiva. Así, en 1589 el mercader-aventurero Edward Hayes, que buscaba con denuedo un paso por el noroeste hacia el Mar de China, conclu-

yó, en un viaje que realizó en 1583, organizado por Sir Humphrey Gilbert, que los indígenas americanos eran «pobres infieles cautivos del diablo, que los tenía despóticamente sometidos de la manera más increíble y temible en sus cuerpos y almas»[4]. El reverendo Robert Tynley (1561-1616), archidiácono de Ely, en el condado de Cambridgeshire en Inglaterra, se refirió en 1609 a los nativos del Nuevo Mundo como «esas estúpidas, brutas e ignorantes almas amarradas ahora a las cadenas del error y la ignorancia bajo la servidumbre y esclavitud del Diablo»[5]. Después de haberse dedicado a enseñar y convertir nativos de Bengala, en la India, el predicador Patrick Copland (ca. 1570-ca. 1655) dejó escrito en 1622 en Londres que los «Indios» de Virginia «gritan de dolor bajo el peso de las cadenas de Satán»[6].

El infatigable Samuel Purchas sostenía en 1625, en la estela de la masacre de Virginia de 1622 en la que 347 colonos perdieron la vida durante el levantamiento de los indios de Chasepeake, que los indígenas de Virginia habían demostrado ser «malas gentes, de escasa humanidad excepto en la apariencia (...) más brutos que las bestias que cazan, más salvajes e inhumanos que ese inhumano y salvaje País que, más que habitar, merodean; cautivos también de la tiranía de Satán en absurdas devociones, locas herejías, maligna molicie y activa y sangrienta maldad». El papel de los ingleses en el Nuevo Mundo, concluía Purchas, era «librar [a los nativos] del poder de lo oscuro»[7]. El puritano John White, rector de la Holy Trinity Church en Dorchester, condado de Dorset (Inglaterra), sostenía en 1630 que los indígenas del Nuevo Mundo eran «Esclavos sujetos a Satán»[8]. Por último, en 1653, el puritano John Eliot (1604-1690), conquistador espiritual de almas de indios nativos, dijo que los habitantes de la región de Msachussetts eran «Pobres hombres cautivos (esclavos sometidos al pecado y a Satán)»[9].

El también puritano Samuel Sewall (1652-1730) analizó en detalle la naturaleza de esta servidumbre colectiva. Sewall veía al diablo en América como una especie de déspota oriental, un señor absoluto: «Pues Satán se encontraba aquí como en su Casa, fuertemente fortificado y asentado. Se encontraba bien pertrechado con abundantes armas y municiones. Aquí [en el Nuevo Mundo] tenía su cuartel general, sus Palacios, su Trono, así como su Corte, desde los cuales ejercía una Jurisdicción Universal, Ilimitada y sin Cuestionamiento». En la lucha épica contra los europeos, los nativos, como si se tratase de siervos alienados, estaban del lado del demonio, su

dueño y señor. «Seducidos como están por la servidumbre», explicaba Sewell, «[los indios] levantan sus armas contra su Creador, y luchan con todas sus fuerzas para mantener al Tirano en tranquila Posesión [del territorio] (...) El no dudará, por tanto, en hacer uso de toda su Política y Poder, de todos sus Métodos y Estratagemas de Guerra contra unos reclutas que vienen a reforzar la Invasión de sus Dominios». Semejante alianza entre el esclavo y su señor convertía el combate contra ellos en algo especialmente peligroso para los europeos, ya que incluso «los Soldados más veteranos y experimentados pueden resultar heridos y derrotados en determinados Encuentros, especialmente en grandes Expediciones, que son Novedosas y poco Habituales» [10].

El canibalismo

Había algo especialmente morboso en el control colectivo ejercido por Satanás sobre los nativos. Procedía de la capacidad del diablo de moldear el comportamiento de los indígenas en sintonía con lo que los demonios mejor hacen en el infierno, es decir, el tratamiento y el descuartizamiento de cuerpos humanos. Tal y como ha mostrado de forma elegante Carolyn Walker Bynum, la patrística cristiana y las polémicas medievales sobre el infierno y el Juicio Final en realidad de lo que trataban era de la naturaleza del cuerpo sagrado y su resurrección. Según los teólogos estudiados por Bynum, la santidad consistía en evitar la descomposición del cuerpo, la decadencia física y la putrefacción. Todos los procesos que implicaban la desmembración y el intercambio de cuerpos humanos, como el canibalismo o el descuartizamiento de mártires y su entrega como alimento a los leones, ponían en peligro la resurrección corporal en clave sagrada. En el Juicio Final, sin embargo, Dios volvería a recomponer parte a parte y hasta el último pelo y uña los cuerpos de los bendecidos. No puede resultar sorprendente, por tanto, que en las representaciones medievales del infierno, los demonios aparezcan dedicándose a mutilar y cocer y quemar cuerpos humanos [11]. La primera evidencia clara de que los europeos aplicaron esta concepción del infierno al canibalismo practicado por los indígenas americanos aparece en una pintura conservada en Lisboa y procedente de la década de 1550 en la que un pintor portugués anónimo representa el infierno con los demonios al uso torturando, descuartizando y echando cuerpos a

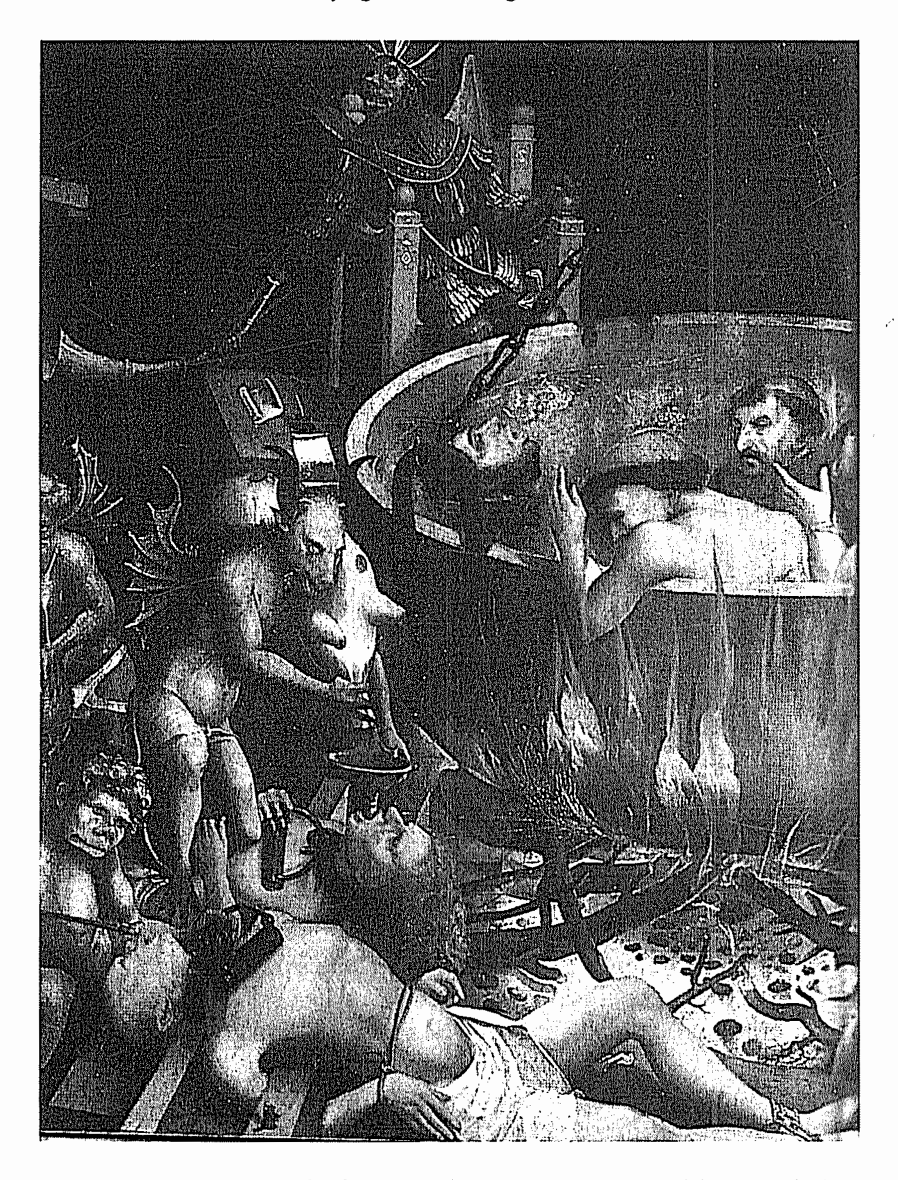


Fig. 3.3. Anónimo, *El infierno* (detalle), ca. 1550. Cortesía del Museu de Arte Antiga, Lisboa.

una gran olla con agua hirviendo (fig. 3.3). El diablo que aparece presidiendo estos horrores es un indio Tupinamba brasileño que lleva un traje de plumas.

Una mirada más intensa a la imagen de la opresión tiránica elaborada por Diego de Valadés muestra que, para este franciscano, el ritual de descuartizamiento de cuerpos se hallaba en el eje central de su concepción de la servidumbre colectiva de los indígenas de México hacia el diablo. Una hidra dotada de múltiples brazos y enormes garras preside como un emperador sobre los nativos. Este monstruoso Satanás luce un collar ensartado de calaveras y, al fondo del cuadro, un grupo de demonios cuecen y descuartizan cuerpos humanos en el infierno, ayudados por dos nativos que cargan cubetas llenas de cabezas (fig. 3.4).

Para Valadés, la expresión más radical de la tiranía de Satanás en el Nuevo Mundo, comparable al regalo del libre albedrío dado por Dios a la humanidad, era que el demonio exigía a los nativos sacrificar a sus propios hijos, destruir sus cuerpos y verter su sangre [12]. Los monjes españoles habían llegado, por suerte, para poner fin a estas prácticas y liberar las almas y los cuerpos de la insoportable opresión del diablo [13].

La idea de una servidumbre colectiva de los indígenas a Satanás estaba estrechamente relacionada con la idea de que el canibalismo era una institución cultural muy extendida entre los indios [14]. Como hemos visto ya, Edward Johnson consideraba que el caníbal «Tarratines» era la encarnación misma de Satán. Sus guerreros pequot devoraban animales como una jauría de lobos hambrientos, dejando tras de sí la carroña para alimento de sus esposas. Para Olmos, uno de los primeros doce monjes franciscanos que llegaron a México en 1523 «armados con el escudo de la fe y la coraza de la justicia, con la espada del espíritu de salvación, con el casco y la lanza de la perseverancia, [para] luchar con la serpiente antigua» [15], era evidente la conexión entre el satanismo amerindio y el canibalismo: «gentes del pueblo eran, así, sacrificadas ante los diablos y colgaban y sangraban como está escrito. A causa de él, del Diablo, a veces se recuerda que hubo espantosos sacrificios sangrientos, efusiones de sangre, crímenes; mucha sangre se esparcía así en su morada, en México, y por todas partes se hacía cuando llegaron los hombres de Castilla. Juntos comían carne de hombres, la comían delante de la gente» [16].

Seguir a Pedro Cieza de León (1518-1554), cronista de la primera conquista y colonización española en Perú, en sus viajes por los



Fig. 3.4. El diablo esclaviza a los indígenas americanos. Detalle con motivos canibalísticos. Diego de Valadés, *Rhetorica christiana*, Perugia, 1579. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (RI). El diablo luce un collar de calaveras, y un indio acarrea un canasto lleno de cabezas humanas.

Andes colombianos —que él veía como territorios libres de los efectos civilizatorios de los incas— es como dar un paseo por la casa de los horrores. Cieza de León no escatima detalles al describir cómo, ciudad tras ciudad, los indígenas se comían a sus vecinos como si se tratase de «animales campestres». Los nativos colombianos no sólo se comían a las mujeres embarazadas rajándoles el estómago y sacándoles los fetos para cocinarlos en brasas, sino que tenían verdaderas carnicerías llenas de troncos, piernas, brazos y entrañas de humanos colgando del techo como «morcillas» y «longanizas» (fig. 3.5). Para espanto de Cieza de León, un soldado negro que iba mezclado entre el séquito de un conquistador había entrado en una ocasión en una ciudad y comido pedazos de carne humana pensando que eran salchichas. La equivocación se debía a la destreza con la que los nativos preparaban la carne de los cuerpos descuartizados. Los indígenas dejaban en las puertas de sus casas las manos y pies de sus víctimas rellenas de su propia carne. En algunos lugares, despellejaban cuerpos enteros y los rellenaban con cenizas, decorándolos después con cabezas de cera e insignias militares. Pero a pesar de su repudio hacia los indígenas por estas prácticas, Cieza de León consideraba que el verdadero culpable de la situación era el diablo. Según el cronista castellano, los cuerpos descuartizados eran normalmente colocados al lado de los altares dedicados a Satanás. El mismo Satán entraba en ocasiones en posesión de los cuerpos rellenados, dándoles vida y amedrentando así a los nativos [17].

Allá donde fueran en el Nuevo Mundo, los europeos establecían conexiones entre canibalismo y acoso diabólico colectivo. Andrés Pérez de Ribas (1576-1655), que publicó en 1645 una historia épica de la expansión de las misiones jesuitas en las fronteras septentrionales de Nueva España, encontraba esa relación incluso en la manera en que los indígenas trataban a los mártires jesuitas. Según Pérez de Ribas, la creación de «plantaciones» cristianas en las tierras baldías de Sinaloa, Topia, San Andrés, Tepeguanes y Parras implicaba transformar «gentes (...) más indómitas que los Leones y ossos que desquixararon David y Sansón» en «mansas ovejas» [18]. Estas bestias indígenas se dedicaban a cortar «la cabezza o cabellera del enemigo muerto, u otro miembro, como pie o brazo» mientras bailaban y cantaban alrededor del cuerpo desmembrado. Lo hacían «de suerte que todo estava manifestando un infierno, con cáfilas de demonios, que son los que governavan estas gentes» [19]. Sin duda, cuando los Davides y Sansones jesuitas rompían la quijada de estas bestias americanas



Fig. 3.5. Cuerpos humanos colgando como carne de ganado en un matadero peruano. Un indígena con un cuchillo realiza una sacrificio humano ante un diablo que, con apariencia de sátiro alado, bendice el acto. Pedro Cieza de León, *La chrónica del Perú, nuevamente escrita,* Amberes, 1554. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California).

«tanto más crecía la rabia y sentimiento del demonio, enemigo capital del género humano que se veía despojar de almas que tenía tiranizadas y en pacífica possessión de tantos años», especialmente al bautizar niños que «ya no entravan en sus cavernas infernales sino que ivan al cielo».

Para sentar precedente y amedrentar a los jesuitas hasta hacerles huir, el diablo decidió atacar al «capitán de la conquista» de su reino de Sinaloa, el jesuita Gonzalo de Tapia. Pérez de Ribas describe con todo lujo de detalles el martirio de Tapia en 1594 a manos de secuaces de Satanás, el chamán Nacabeba y sus seguidores, quienes, tras intentar convencer a los nativos de que el bautismo era la causa de las plagas que estaban acabando con la población nativa local, procedieron a descuartizar a Tapia[20]. En una típica ceremonia demoníaca caracterizada por la inversión y la burla de lo sagrado, Nacabeba, vestido con vestimenta sacramental jesuítica, intentó primero cocer y comerse a Tapia como si fuera una hostia. Desafortunadamente para Nacabeba y el diablo, la orgía de alcohol y carne humana no salió como esperaban, pues Dios intervino repetidas veces para hacer que no prendiera el fuego en el que estaban intentando asar el cuerpo del jesuita. Molesto con ello, Nacabeba arrancó el brazo con el que el fraile había levantado la hostia sagrada durante la Eucaristía y efectuó una burla de la misa usando como cáliz el cráneo de Tapia. Satisfecho y ebrio, el chamán tiró a continuación el brazo de Tapia. Según Pérez de Ribas, Dios intervino de nuevo en ese momento, pues el brazo fue hallado al día siguiente sosteniendo una Cruz y con los dedos apuntando al cielo. La intención del diablo y sus sicarios, concluyó Pérez de Ribas, «era desterrar de Cinaloa la predicación de la Santa Cruz y del que murió en ella (...) Pero finalmente no saldrían con su intento sino quedaría triunfante la Cruz de Christo»[21].

Por si el lector se siente tentado a desacreditar este relato de canibalismo y acoso diabólico colectivo como si fuera un mero producto de la paranoia medievalizante de los católicos hispanos, he aquí un ejemplo ilustrativo procedente de la Nueva Inglaterra colonial. Si la literatura sobre la guerra del rey Felipe destaca por su virulencia antiindigenista, los relatos sobre ella escritos por Benjamin Tompson resultan realmente sobrecogedores por el grado de ensalzamiento que destilan de la violencia de los colonos[22]. Como hemos visto en el capítulo 2, en sus dos poemas épicos, *Sad and Deplorable Newes from New England* y *New-Englands Tears for her Present Miseries,* Tompson trató de presentar a los nativos como seres demoníacos[23]. Sir-

viéndose de imágenes llamativamente vívidas, insistió en ellos que era imposible separar lo demoníaco del canibalismo ritual habitual entre los indios. Así, los nativos quemaban según él no sólo ciudades de los puritanos, sino también a sus habitantes y su ganado con el fin de alimentar a sus deidades con el humo de los cuerpos al arder[24]. Para apoyar su punto de vista, Tompson hacía figurar al rey Felipe como si fuera el diablo que gobernaba el infierno[25].

En este tipo de narración épica de origen puritano, los disidentes religiosos y los ateos aparecen como caníbales monstruosos y diabólicos al lado de los indios americanos. Edward Johnson, por ejemplo, atribuía el nacimiento de monstruos a Anne Hutchinson, disidente «anti-nomianista» líder en la controversia sobre la «gracia libre» de los años 1636-1638, y a su seguidora Mary Dyer (de la cual se decía que había parido un feto con cuernos y garras) tanto a los escarceos de la primera como comadrona de inspiración demoníaca, como a un castigo de Dios por el comportamiento herético de estas dos mujeres[26]. Cotton Mather relacionaba más en concreto aún a los herejes con el canibalismo. En su *Bateries upon the Kingdom of the Devil* (1695) escribió que «los ateos se comen a las gentes de Dios igual que comen pan. Destruyen al Pueblo de Dios con la boca abierta, y lo hacen tan escasos de remordimiento como sobrados de furia y placer, igual que pueden comerse una comida cuando tienen hambre. A menudo el Pueblo de Dios se encuentra con Caníbales de ese tipo»[27].

El tropo de la devoración canibalística y el acoso satánico era también usado para presentar a los españoles como seres diabólicos y para explicar acontecimientos cruciales de la historia del continente. Un ejemplo de ello es Samuel Sewall, autor obsesionado con teorías milenaristas. Su *Phaenomena quaedam apocalyptica ad aspectum novi orbis configurata, or, Some few lines towards a description of the new heaven as it makes to those who stand upon the new earth* (1697) trataba de cuestionar las interpretaciones anti-americanas del gran escatologista Joseph Mede (1586-1638), quien, en el comentario que hizo del Libro de la Revelación —*Clavis Apocalyptica* (traducido al inglés con el título *The Key of the Revelation* (1627)— sostuvo, como no puede a estas alturas resultar sorprendente, que el diablo había gozado de una soberanía absoluta sobre el Nuevo Mundo hasta la llegada de los europeos. Sewall no entraba a discutir esta parte de la interpretación de Mede, sino la influyente afirmación de éste según la cual después de la segunda llegada de Cristo para dar comienzo al Fin del

Mundo, América no estaría en condiciones de sacudirse de encima la soberanía de Satanás. Su teoría sugería que el dominio del diablo sobre el continente no se había visto mermado por la llegada de los españoles, y que los esfuerzos de los europeos por convertir a los indígenas estaban condenados al fracaso. De hecho, en la lectura que hacía Mede del futuro, los colonos se convertirían en breve en parte de los elegidos de Satán, y no en miembros de la Nueva Jerusalén como cándidamente imaginaban. «Mi deseo es», confesó Mede en 1635 a su amigo el teólogo William Twisse (1578-1646), «que [los colonos puritanos] no lleguen a degenerar (o no todos ellos) con el tiempo en ese Ejército de Gog y Magog [organizado] contra el Reino de Cristo»[28]. Esta amenaza de degeneración de los criollos llevó a Sewall a arremeter contra la reputada interpretación de Mede, cuestionando la cronología que éste planteaba[29].

Para comprender este aspecto más bien técnico dentro de la controversia es necesario recordar los hechos que aparecen en el Apocalipsis desplegados en tres fases que comienzan con la apertura de los siete sellos y siguen con el sonar de las siete trompetas y el vaciado de los siete cálices. Mede argumentaba en su *Clavis* que los primeros seis sellos se correspondían cronológicamente con la historia de la caída de Roma a manos de las invasiones bárbaras y con la conversión al cristianismo del imperio bajo Constantino. Las primeras cuatros trompetas describían por su parte respectivamente el colapso final de Roma, y las últimas tres al auge del Islam, al ataque a Occidente por los turcos, y el desarrollo de un estado papal anti-cristiano. Los acontecimientos desatados al hacer sonar la séptima trompeta y al verter el contenido de los siete cálices correspondían según Mede a sucesos contemporáneos desde la Reforma a la masacre de los mártires protestantes en Francia, Holanda y Bohemia. El vertido del séptimo cáliz estaba próximo y con él se conseguiría expulsar a Satanás a América durante un milenio. Pasado ese milenio, sin embargo, el diablo y los ejércitos de demonios de Gog y Magog regresarían de su exilio en América para confrontar a Dios una última vez antes del Juicio Final[30].

Sewall modificó de modo radical estas cronologías para hacer que América no quedase relegada a la condición de señorío incontestado de Satanás hasta el fin de los tiempos. Defendía, por ejemplo, que la apertura del cuarto sello correspondía al descubrimiento de América, y no a los sucesos de la Roma anterior a Constantino como había planteado Mede. Según Sewall, el pasaje del Apocalipsis capítulo 6,

versículos 7-8 («Cuando abrió el cuarto sello, oí la voz del cuarto ser viviente, que decía: Ven y mira. Miré, y he aquí un caballo amarillo, y el que lo montaba tenía por nombre Muerte, y el Hades le seguía; y le fue dada potestad sobre la cuarta parte de la tierra, para matar con la espada, con hambre, con mortandad, y con las fieras de la tierra»), predecía la conquista por los españoles del Nuevo Mundo. Los conquistadores eran los caballeros de la Muerte del pasaje, que llevaban consigo el «infierno» a América, invadiendo esa cuarta parte del mundo en la que se habían dedicado a matar a los nativos con espadas, con el hambre y con perros de presa.

Esta lectura tipológica del pasaje del Apocalipsis tenía, sin embargo, fallos obvios, porque Sewall, Mede y todo el mundo coincidían en que, a la llegada de los españoles, América se hallaba bajo el dominio de Satanás. ¿Cómo era posible que los españoles hubieran llevado consigo el infierno a un territorio que ya era el infierno? Es aquí donde la tesis del canibalismo demoníaco se ponía al servicio de la visión de Sewall. En este contexto particular, argumentaba Sewall, el «infierno» introducido por el jinete de la Muerte no era el mismo infierno sobre el que el diablo tenía establecido su dominio en esa cuarta parte del mundo que era América. El infierno establecido por los españoles representaba el destino final de las almas de los millones de nativos que fueron masacrados por ellos. Los conquistadores habían aniquilado veinte millones de indios antes de ponerles en contacto con la Buena Nueva y, de acuerdo con principios teológicos elementales, todas las almas que no hubieran sido convertidas iban directamente al infierno. Para el enfoque de este capítulo, lo más importante de todo este asunto es que, para Sewall, «infierno» refería a la manera en que estos cuerpos descuartizados habían sido tratados. Devorados por los sabuesos de los españoles, los cuerpos de los indígenas americanos había terminado descuartizados y desmembrados en las tripas de los perros[31].

Acoso colectivo y afeminamiento indígena

El sometimiento *selectivo* de pueblos enteros y la transformación de éstos en salvajes caníbales que se comportaban como los demonios en el infierno, descuartizando y cociendo cuerpos humanos exigía una explicación, pues, según la ortodoxia teológica dominante, nadie estaba libre de caer en poder del diablo. Lucifer poseía la

extraordinaria habilidad de manejar la Naturaleza, disfrazándose de múltiples maneras que le permitían engañar potencialmente a cualquiera, no sólo a los indígenas americanos. El diablo tenía también control sobre la mente, lo que hacía que en potencia pudiera hacer que cualquiera (no sólo los indios del Nuevo Mundo) tomase por reales imágenes que eran en realidad fantasmas de la imaginación. Más aún, la estructura del mundo físico imaginado por los intelectuales de la Edad Moderna estaba configurada de tal manera que cualquiera (no sólo los indios americanos) podía ser en principio engañado por Satanás. Dicho mundo estaba organizado alrededor de la distinción aristotélica, entre «sustancia» (la naturaleza interna y verdadera) y «accidente» (la apariencia exterior), y, según las interpretaciones cristianas de la física aristotélica, en un cuerpo «sustancia» y «accidente» no necesariamente coexistían. Un buen ejemplo es el de la hostia consagrada de la eucaristía cristiana. En su estado original la materia de la hostia es blanca, redonda y plana (rasgos que son «accidentes»), pero es también pan (que es una sustancia). Una vez efectuado el milagro de la Eucaristía, sin embargo, la «sustancia» de la hostia cambia y se convierte en el cuerpo de Cristo. La doctrina de la transustanciación apunta a un problema profundo de credibilidad en la percepción humana en un mundo dominado por las leyes de la física aristotélica, pues a menos que se apoyase en la autoridad de un cuerpo profesional de intérpretes (por ejemplo, los sacerdotes de la Iglesia), no había manera de saber si el «accidente» y la «sustancia» en un mismo objeto coincidían. Uno podía estar observando un objeto cuyos «accidentes» indicaban que se trataba, por ejemplo, de un gato cuando en realidad era un animal con la «sustancia» del diablo[32].

En el terreno epistemológico éste era un mundo en el que cualquiera, no sólo los indígenas americanos, podía ser objeto de engaño, un mundo en el que el diablo tenía las de ganar. Nadie mejor que René Descartes (1596-1650) apreció la imposibilidad de lograr la certidumbre en un mundo en el que los demonios podían manipular tanto los objetos como las percepciones de éstos. Puede decirse que el método cartesiano es todo él en buena medida tanto una respuesta al pirronismo de los humanistas del siglo XVII cuanto un intento de eludir las tretas de los demonios. Los diablos aparecen en las *Meditaciones* (1641) de Descartes una y otra vez conforme el filósofo francés trata de buscar ideas claras y distintivas inmunes a los engaños de Satán[33].

Aunque el diablo tenía la capacidad de engañar a toda persona, concentraba de hecho sus poderes en acosar o a los santos o bien a los más débiles entre los humanos. Satanás se insinuaba a aquellos cuyos poderes espirituales le resultaban más amenazadores. Así, trató una vez de tentar a Cristo (p. e., en Evangelio de Mateo, cap. 4, versículos 1-11). El fracaso de su intento no hizo que el demonio dejase de ir detrás de frailes, monjas, santos (puritanos) y las almas piadosas en general. El diablo se dirigía también hacia los débiles, especialmente las mujeres. Los demonologistas coincidían así en que los varones que alcanzaban la santidad podían llegar a ser «obseídos» por el diablo, mientras que las monjas y las mujeres piadosas laicas podían llegar a ser «poseídas». Los más fervientes seguidores del diablo eran por eso las brujas[34]. En la explicación que hizo el monje franciscano Olmos en su tratado de demonología de mediados del siglo XVI, las mujeres caían más fácilmente en las trampas del diablo porque eran seres curiosos y, a diferencia de los varones, querían conocer los secretos de la naturaleza por medio de atajos, sin estudiarla con dedicación. Más aún, las mujeres se dejaban llevar con más facilidad por el enfado y los celos, y estaban por consiguiente más predispuestas a acudir al diablo para resolver sus cuitas. Entre las mujeres, las solteras y las pobres eran las más vulnerables porque estaban normalmente solas y buscaban compañía y apoyo. De hecho, las viejas solitarias estaban incluso dispuestas a mantener relaciones sexuales con demonios[35].

La afirmación de que los indígenas americanos estaban sometidos al embrujo del diablo sugiere que, para la imaginación de los europeos, los nativos tenían el mismo temperamento y la misma constitución que las mujeres. La conclusión a la que llega Irene Silverblatt parecería contradecir este punto de vista, ya que ella ha defendido que en las campañas contra la idolatría desplegadas en el Perú, al igual que en Europa, el clero católico puso en su diana principalmente a las brujas. Pero esta interpretación es difícil de sostener, pues los europeos pensaban de forma persistente que los aliados más poderosos del diablo en el Nuevo Mundo eran los chamanes masculinos[36].

Había algo especial en el poder del diablo en el Nuevo Mundo, y es que allí era capaz de engañar a los varones con tanta facilidad como lo hacía con las mujeres en Europa. Cuando el arzobispo de Lima Pedro de Villagómez trató de explicar por qué se había vuelto tan difícil para la Iglesia erradicar las prácticas de idolatría en el Perú, hizo uso de varias explicaciones, entre otras que a los nativos se les

hacía fácil recordar constantemente sus viejas deidades, pues eran elementos presentes en el paisaje; que los nativos ponían reticencias a la hora de abandonar las tradiciones religiosas transmitidas por sus ancianos porque, una vez muertos éstos, eran venerados como momias; que el diablo era extraordinariamente persuasivo, un consumado embaucador; que la división del trabajo entre especialistas religiosos era tan extraordinaria en los Andes que había cantidades ingentes de chamanes activos incluso en las comunidades más pequeñas; y que los curas párrocos católicos de las ciudades americanas eran corruptos e ignorantes.

Pero pese a toda esta explicación multicausal, Villagómez se sentía a gusto echando por encima de todo la culpa a la configuración psicológica de los nativos, pues, según él, éstos estaban *constitucionalmente* predispuestos a ser fácilmente engañados por el diablo, el cual «les engaña con grandíssima facilidad, como a tan incipientes, rudos en entender, torpes en discurrir, y faltos de experiencia. Y aun los más dellos careciendo de la doctrina necesaria, asestando todo el orgullo y fuerzas de su malicia y astucia, y las dichas ventajas que les hace en darse en sentir, y moverse, y en la experiencia mayor de las cosas para inducirlos con sus embelecos superiores a la capacidad destos miserables (como facilissimamente los induce) a que le tengan por digno de honor divino»[37]. Es claro que una forma a disposición de los europeos para explicar por qué el diablo había sido capaz de esclavizar a los indígenas americanos en su totalidad era reivindicar que eran seres femeninos, inocentes y simples.

La movilidad geográfica de los demonios: la geopolítica del Mal

Otra vía explorada por los europeos consistía en argumentar que durante siglos el diablo no se había visto desafiado en el Nuevo Mundo. Los europeos pensaban que el diablo se movía por el mundo escogiendo cuidadosamente sus dominios. A pesar de la influyente visión de Ignacio de Loyola de que el diablo «hace llamamiento de innumerables demonios, y (...) los esparce a los unos en tal ciudad y a los otros en otra, y así por todo el mundo, no dejando provincias, lugares, estados ni personas algunas en particular», los europeos de la Edad Moderna pensaban que el diablo y su cohorte de ángeles malignos se asentaban donde lo hacían siguiendo la ley de la menor resistencia[38]. Pierre de Lancre (1533-1631), inquisidor del área de Labort,

en el actual País Vasco francés, argumentaba por ejemplo en 1612 que los vascos eran particularmente proclives a adorar demonios. Los varones eran marineros desarraigados, tan «inconstantes» como los demonios, y cuando salían a pescar dejaban atrás al menos durante medio año hogares vulnerables a cargo de mujeres. Más aún, los vascos tenían una larga y bien establecida conexión con el continente americano, dominado por los demonios. Llevaban tiempo comerciando con los nativos canadienses, los cuales de hecho se negaban a «tratar con los franceses en otra lengua que no fuera la de los vascos». Al igual que los indígenas de la Hispaniola (y de muchos otros europeos), los vascos también fumaban tabaco[39].

No obstante, a pesar de todos estos factores que les predisponían a caer en sus garras, sólo recientemente la localidad de Labourd había sido testigo de prácticas de adoración colectiva del diablo. ¿Por qué? La respuesta se encuentra en la «devoción y el efectivo trabajo pedagógico de incontables buenos misioneros [que] han perseguido a los Diablos y ángeles malignos hasta expulsarlos de las Indias, el Japón y otros lugares». Labourd estaba experimentando explosiones de brujería porque los demonios en retirada se estaban ahora moviendo en masa hacia tierras cristianas, en particular hacia lugares como Labourd, donde encontraban «gente bien predispuesta». «Lentamente, después de haber hecho partir a padres y esposos al Nuevo Mundo y más allá, donde no hay religión conocida, [los demonios] se han convertido en señores de este país, haciéndose con el control de mujeres, niños e [incluso] de la mayoría de los curas y pastores de almas»[40].

Este mismo principio de movilidad geográfica de los diablos servía a otros para explicar en primer término la llegada del diablo y sus secuaces al Nuevo Mundo. Así, Mede, cuyas ideas sobre la tenacidad milenarista del diablo en el Nuevo Mundo serían abiertamente rechazadas por Sewall, defendió en 1635 que

> «el diablo, impaciente porque el sonido de la Buena Nueva y la Cruz de Cristo por todas partes en este viejo mundo le impedían estar tranquilo en lugar alguno, y previendo que iba camino de perderlo todo aquí, caviló cómo hacerse con un grupo sobre el que reinar de forma segura (...) De acuerdo con esto, eligió una Colonia entre algunas de esas Naciones bárbaras que habitan en el Océano septentrional (y adonde no aún ha llegado el sonido de Cristo) y prometiéndoles por algún oráculo mostrarles un País mucho mejor que el que tenían, (y

que él en breve tornaría) placentero, grande, en el que nunca antes el hombre había habitado, los condujo por el Norte a través de esas tierras desérticas e islas (que abundan en aquellos mares) hasta América, adonde ninguno de ellos habría ido sin recibir seguridad de que existía un paso por esa vía hacia un país más deseable»[41].

Según Mede, por tanto, el ensordecedor sonido de la Buena Nueva en el Viejo Continente había forzado al diablo a invitar a los escitas del Norte a asentarse y habitar el Nuevo Mundo.

Esta idea siguió resonando a lo largo del siglo XVII entre los clérigos puritanos. William Hubbard (1621-1704) y Cotton Mather la emplearon de forma reiterativa[42]. Mather estaba interesado en desarrollar las intuiciones de Mede. Argumentó así que una vez que los sicarios escitas habían cruzado el puente de tierra que unía el norte de Asia con América, Satán había recurrido al dragón del embrujo para que custodiase el «huerto» que acababa de capturar, impidiendo así que los europeos supieran cómo usar la piedra magnética para poder cruzar el Atlántico[43]. No sería ésta la única idea desarrollada por Mather: también pensaba que cuando en los tiempos de los padres de Iglesia el diablo prometió a las bandas del escitas del Norte una Nueva Canaán para que escapasen de los desiertos yermos del Asia septentrional, en realidad Satanás mentía. Al diablo, de hecho, le gustaban estos desiertos marginales. El rey Jacobo I había ya planteado esta visión en su diálogo ficticio *Daemonologiae* (1603), en el que un atónito Filomates pregunta a Episteme por qué las mujeres parecían quedar preñadas de íncubos con más facilidad «en esas áreas salvajes del mundo como Laponia y Finlandia o en nuestras islas septentrionales de las Órcadas y Shetland», a lo que Epistemone respondía que «donde el Diablo encuentra mayor ignorancia y barbarie, es donde asalta con mayor fuerza»[44]. Al igual que Jacobo I, Mather pensaba que al diablo le gustaban las regiones marginales del mundo, salvajes y sin cultivar. Era razonable pensar entonces que, conforme los colonos puritanos fueran adentrándose como los israelitas en territorio inculto, el diablo se vería obligado a replegarse más al interior de la frontera americana[45].

La tesis de la movilidad geográfica de los demonios fue ampliamente empleada por los europeos en el Nuevo Mundo a lo largo de los siglos XVI y XVII. El puritano Nicholas Noyes (1647-1717), que tomó partido a favor de Sewall contra la pesimista visión de Mede sobre la llegada del milenio en América, se sirvió de dicha tesis para

defender que, cuando la Reforma consiguió expulsar al diablo de Europa, Satán envió a América a sus secuaces, los conquistadores españoles y la Iglesia papista católica para asegurarle una cabecera de playa a la que retirarse[46].

De hecho, los hispanos habían usado desde tiempo atrás una versión de este mismo argumento. En una carta al papa Pablo III (1534-1449) de fines de la década de 1530, el obispo dominico de Tlaxcala, Julián Garcés (1452-1542) urgió al pontífice para que no dejase a su suerte a las Iglesias católicas recién nacidas en Asia y América por el hecho de que en Europa los agentes del diablo, los turcos, estuvieran a la ofensiva. «Quitemos al diablo más tierras en las Indias», concluía Garcés, «que las que él junto con sus mahometanos ha robado de Europa. Arrasemos las fortificaciones de los demonios con un ariete para liberar a [los nativos] de su antiguo cautiverio»[47]. En su inmensa historia de México de 1615, por ejemplo, el franciscano Juan de Torquemada (ca. 1577-1664) sostenía que había una razón que explicaba que Martín Lutero y Hernán Cortés hubieran nacido ambos en 1485 (Lutero nació en realidad en 1483), y que la reforma luterana hubiera comenzado el mismo año en que Cortés llegó a las costas de México. Según Torquemada, Dios y el Diablo se hallaban enzarzados en una lucha geopolítica, en un toma-y-daca de territorios. De esta manera, añadía Torquemada, Lutero nació «para turbar el Mundo y meter debaxo de la vandera del Demonio a muchos de los fieles que de padres y Abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos», mientras que el «Cristiano Capitán» Cortés había nacido «para traer al Gremio de la Iglesia católica romana, infinita multitud de gentes, que por años sin cuento avían estado debaxo del Poder de Satanás». Parecía entonces claro que lo que «por una parte se perdía, se cobrase por otra en más o menos numero según la cuenta de Dios»[48].

En su historia del altar de Nuestra Señora de Copacabana en Perú (1621), Alonso Ramos Gavilán (nacido alrededor de 1570) intentó también arrojar luz sobre la naturaleza de los vaivenes de la geopolítica celestial desatados por la Reforma y la conquista de América. Basándose en el pasaje del Evangelio de San Mateo, capítulo 21, versículo 43 («Por lo cual os digo que os será quitado a vosotros el reino de Dios, y dado a gentes que rindan frutos *de buenas obras*»), Ramos Gavilán trató de comprender por qué los protestantes ingleses había aplastado y destruido tantas imágenes sagradas precisamente en los años en los que los indígenas nativos americanos estaban abandonando su idolatría y abrazando el culto a la imagen de Nuestra Señora de

Copacabana. «Y parece», sostenía Ramos Gavilán, «que a esta gente de Inglaterra, se puede acomodar aquello del Evangelio (...) Pues vemos este assiento de Copacabana, y sus islas, que antes eran habitación de demonios, medrados ya en la religión, y aquella de Inglaterra, tan desmedrada como otra Babylonia; receptáculo de infidelidad; confusión, y muerte. Razón es que pensemos que las Imágenes se les quitaron para concedérselas a estos venturosos Indezuelos»[49].

Satanás, simio de Dios en América

La visión de Mede de que en los tiempos de los primeros apóstoles el diablo había persuadido a grupos de bárbaros del norte para que se desplazasen de Asia a América se asemeja a la narración que hace la Biblia de Moisés pues, según Mede, el diablo había prometido a sus pueblo elegido, los escitas, una tierra agradable como nunca habían visto y en la que podrían vivir felizmente en adelante[50]. De igual manera que Dios había guiado a su pueblo elegido, los israelitas, hasta la Tierra Prometida de Canaán, Satanás había conducido a sus nómadas escitas a la tierra prometida de América. Cuando Juan de San Pedro, uno de los primeros doce «apóstoles» enviados por los padres agustinos al Perú, se topó con un relato andino sobre la creación que tenía un parecido con la historia de la Santísima Trinidad, exclamó: «El demonio es como ximia de Dios»[51].

Satán convirtió en cuestión de primer orden establecer en el Nuevo Mundo un reino a partir de una parodia del Antiguo y el Nuevo Testamento. En su relato del brote de brujería en Salem en 1692, Cotton Mather se mostraba sorprendido al descubrir la precisión con la que Satanás había parodiado a Dios en América. No se trataba solamente de que el diablo se hubiera burlado del relato del Éxodo en México al motivar a los aztecas a que migrasen hacia el sur llevando consigo un tabernáculo sagrado y un arca, sino también de que «el Diablo, que ya entonces imitó de esa manera lo que se encontraba en la Iglesia del Viejo Testamento, ahora entre Nosotros imita los Asuntos de la Iglesia en el Nuevo». Según Mather, las brujas de Salem se organizaban «siguiendo de cerca la forma de las Iglesias Congregacionistas»[52]. Además de tratar de imitar los rituales y principios de la Iglesia apostólica original, argumentaba Mather, Satanás había también persuadido a esas brujas de perpetrar «blasfemas imitaciones de (...) cosas registradas sobre nuestro salvador o sus Profe-

tas, o los Santos del Reino de Dios». Igual que Jesucristo, que los Apóstoles o que los benditos del Juicio Final, Satanás había permitido a la brujas golpear «con fiera mirada», hacer «a los enfermos levantarse al contacto con sus manos», transportarse «por los aires», viajar «en espíritu mientras su cuerpo entraba en un trance», escribir «sus nombres en un Libro», juntarse «desde todas partes al sonar de una Trompeta», aparecer «en ocasiones vestidas con ropas de luz y fuego», y hacer «enloquecer y perecer al ganado»[53]. Cuando listaba estos cargos contra el poder de Lucifer de imitar a Dios en América, Mather parecía tener en mente pasajes de la Biblia como el procedente del Evangelio de San Mateo, capítulo 8, versículo 32, en el que Jesucristo, como las brujas, causa el enloquecimiento y muerte del ganado («El les dijo: Id. Y ellos salieron, y se fueron a aquel hato de cerdos; y he aquí, todo el hato de cerdos se precipitó en el mar por un despeñadero, y perecieron en las aguas»).

La apreciación hecha por Mather venía siendo reconocida en la América hispánica desde tiempo atrás. En su tratado de demonología de mediados del siglo XVI, el monje franciscano Olmos subrayaba que mientras la Iglesia católica tenía «sacramentos», el diablo perpetraba «*execramentos*», caracterizados por el uso de alimentos bastos, restos de comida y desperdicios, así como por el empleo de fórmulas verbales sin sentido[54]. Tal y como mantenía José de Acosta en 1590, en México la lista de «execramentos» era extensa e incluía no sólo el bautismo, sino, para horror de todo el mundo, la misa y la comunión[55]. En el Perú, el clero católico reaccionó con «espanto» al hallar que «estos yndios también tenyàn confesión vocal»[56]. Semejanzas con las prácticas y la doctrina católica se encontraban por todas partes en el Perú. Los nativos, por ejemplo, tenían noción de los «ángeles de la guardia» encargados de proteger y salvaguardar de las desgracias a las naciones. «En todos los pueblos desta provincia», se quejaba el augustino Juan de San Pedro, «les suadió el demonyo que tuviesen guarda común de todo el pueblo como theólogos dizen que ay ángel que le guarda particularmente a cada república y pueblo. Que como digo el demonyo imita lo que vee y se procura de transfigurar en ángel de luz. Aunque en esto se transfigura en piedra y es que en cada pueblo avía una guaca o ydolo que hera un gran piedra»[57]. También entre los indios andinos estaba la práctica de guardar cortes de uñas y pelo, lo cual podía dar a entender que tenían conocimiento de la doctrina de la resurrección del cuerpo, pues en el Juicio Final se supone que Dios recompondría los cuerpos originales de todos los humanos a

partir de sus restos, incluidas las cenizas, huesos y uñas[58]. Así como los católicos conservaban como reliquias partes del cuerpo de santos, los pueblos de Cuzco habían vaciado de vísceras el cuerpo del Inca y conservado su corazón dentro de objetos sagrados[59]. La preservación de ancestros momificados a lo largo y ancho de los Andes llevó a Cieza de León a argumentar que esto era una versión satánica del culto católico a los santos y sus reliquias[60].

No resulta sorprendente que Sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695), la «Décima Musa» del Barroco hispanoamericano, dio en sus obras teatrales al diablo un papel como truhán e imitador. En *El Divino Narciso*, escrita en México en 1688 para ser representada como un auto sacramental en Madrid, de la Cruz reproduce, por ejemplo, todos y cada uno de los tropos y motivos de la demonología de la Edad Moderna que he descrito hasta ahora. La obra comienza con una «América» femenina y un «Occidente» masculino adorando al «dios de las semillas», que se alimenta del cuerpo y la sangre de los humanos. Satanás consigue imitar el más sagrado de los sacramentos de la Iglesia, la Eucaristía, así que hace que los indígenas produzcan imágenes del dios de la cosecha hechas con pan de maíz. Pronto los dos indios americanos se encaran con una femenina «Religión» que trata en vano de persuadirles de que se conviertan, y con el «Celo», un caballero que, tras denunciar como tirano a «Occidente», hace que su ejército de soldados españoles ataque a los dos nativos. La «Religión» persuade al «Celo» de que no destruya a los indígenas sin intentar razonar con ellos una vez más. Esta vez, ablandados por los golpes del «Celo», «América» y «Occidente» muestran más disposición a escuchar, y la «Religión» denuncia al dios de la cosecha como Satanás en persona, un diablo que trata de imitar a Dios y al sacramento de la Eucaristía:

> «¡Válgame Dios! ¿Qué dibujos,
> qué remedo o qué cifras
> de nuestras sacras Verdades
> quieren ser estas mentiras?
> ¡Oh cautelosa Serpiente!
> ¡Oh Aspid venenoso! ¡Oh Hidra,
> que viertes por siete bocas,
> de tu ponzoña nociva
> toda la mortal cicuta!
> ¿Hasta dónde tu malicia
> quiere remedar de Dios las sagradas Maravillas?»[61].

Tras identificar a Satanás como un simio de Dios, la «Religión» trata de buscar maneras de persuadir a los indios. Creyendo que los nativos son por naturaleza incapaces de ser motivados por argumentos orales, a la «Religión» se le ocurre la idea de convencerles por medio de imágenes, es decir, a través de una obra teatral religiosa (loa del auto, versos 401-412). Para educar a los nativos en la verdadera naturaleza de Satanás como embaucador, concluye la «Religión», la obra debe tratar acerca del mito griego de Narciso y la ninfa Eco. En la obra, «Narciso» representa a Cristo, que está intentando encontrar su reflejo perdido: la humanidad. «Eco», por su parte, representa al diablo quien, repudiado por Narciso, mantiene encadenado el reflejo de éste (la humanidad) (auto, versos 404-407). De esta manera «Eco» se presenta a sí misma como una imitación de Narciso, el eco de la voz de Narciso (auto, versos 355-357). Sor Juana Inés sintetizó así con elegancia las sensibilidades demonológicas de su tiempo.

La idea de que Satanás había tratado de emular las instituciones de Dios en América hallaba definitiva confirmación en la historia de los aztecas. En 1606, el estudioso misionero dominico Gregorio García (muerto en 1627) publicó un denso tratado en el que intentaba explicar el origen de los indígenas americanos. A diferencia de Mede, que subrayaba la idea de una única migración a América dirigida por el diablo, para García había habido muchos desplazamientos de pueblos en los que el diablo no parecía haber desempeñado ningún papel. Sin embargo, en el caso de los aztecas, García no dudaba de que éstos habían llegado a México de la mano de Satán. García se apoyó en las ideas publicadas por el jesuita José de Acosta, quien popularizó en 1590 la idea de que los aztecas eran el pueblo elegido del demonio. Según Acosta, con la idolatría «extirpada de la mejor y más noble parte del mundo», el diablo «retirose a lo más apartado del mundo, y reynó en estrota parte del mundo, que aunque en nobleza muy inferior, en grandeza y anchura no lo es»[62]. Acosta argumentada que la migración de los aztecas hacia el sur, desde Aztlán al México central semejaba de forma inquietante a la de los israelitas desde Egipto hasta Canaán.

Al igual que éstos, los mexicanos llevaban consigo un tabernáculo sagrado y el arca de su deidad, Huitzilopochtli[63]. García añadía más detalles a esta historia explicando cómo Satanás, emulando la manera en que Dios había dado de comer a los israelitas en el desierto, había hecho que lloviera del cielo pan y que de las rocas manase agua para alimentar a los aztecas en su peregrinaje hacia el sur[64]. Concluía

así diciendo: «¿Quién no dirá, que parece esta salida, y peregrinación de los mexicanos, a la salida de Egipto, y camino que hicieron los Hijos de Israel? Pues aquellos, como estos, fueron amonestados a salir y buscar Tierra de Promisión, y los unos y los otros llevavan por Guía su Dios, y consultaban el Arca, le hacían Tabernáculo, y así les avisaban, y daba Ley, y Ceremonias, así, los unos, como los otros, gastaron gran número de años en llegar a la Tierra prometida, que en todo estos, y en otras muchas cosas, a semejanza de lo que las Historias de los Mexicanos refieren, de lo que la Divina Escritura cuenta de los Israelitas»[65].

Satanás y la tipología: la historia de los aztecas como imagen invertida de la de los israelitas

García dejó «los muchos otros» parecidos en manos de la imaginación del lector, pero el franciscano Juan de Torquemada rellenó esos vacíos. El libro 2 de la ingente historia de México de Torquemada, publicado en 1615, se dedica a analizar las analogías entre la historia de los aztecas y la de los israelitas. Apoyándose en la bien establecida tradición patrística, según la cual los acontecimientos y personajes del Antiguo Testamento eran «tipos» o prefiguraciones de la historia futura, Torquemada interpretó la historia de los aztecas como la materialización invertida y perversa del Viejo Testamento[66]. En las páginas que siguen, analizo de qué manera la narrativa hoy convencional de la historia de México (la migración desde el Norte, el asentamiento bajo condiciones adversas en el valle central de México, el triunfo sobre las etnias rivales vecinas y la caída de Tenochtitlán) surgió de las lecturas tipológicas del pasado mexicano efectuadas por los franciscanos. La tipología es un rasgo habitualmente atribuido a formas de pensamiento calvinistas y, en el caso del Nuevo Mundo, a sensibilidades puritanas[67].

La evidencia más arriba aportada muestra que las lecturas tipológicas aplicadas a la historia de México emigraron hasta los escritos de teólogos ortodoxos puritanos como Mede a través de las publicaciones de Acosta y Gregorio García. Mede se sirvió de esas perspectivas para, a su vez, establecer los fundamentos escatológicos de la narrativa del «Éxodo en el Desierto» de los puritanos en América. Pese a todas estas evidencias, los estudios sobre el mundo colonial británico e hispanoamericano han evolucionado, en general, por separado. En

este apartado defiendo que la historia de México de Torquemada debería ser leída como el primer estudio tipológico aparecido en el Nuevo Mundo. Torquemada detalló plenamente la historia de los indios mexica como la imagen invertida y satánica de la de los israelitas. Según esta interpretación, la caída de Tenochtitlán fue el equivalente de la caída de Jerusalén tras el éxodo, la opresión a manos de los cananeos y la época de las monarquías y los profetas del Antiguo Testamento.

Según Torquemada, los aztecas eran uno de los muchos pueblos que a lo largo de los siglos se había desplazado desde el Norte al valle central de México. Lo que era realmente singular en su caso es que ellos eran el pueblo elegido de Satanás. Dado que a Satanás le gustaba imitar a Dios, tenía sentido concebir que los aztecas compartían con los israelitas algo más que un éxodo a través del desierto. Al igual que Acosta y García, Torquemada presentaba la migración de los aztecas desde Aztlán hasta el México central como un proceso guiado e inspirado por el Demonio. Pero al empaparse en las fuentes históricas de los indios, Torquemada encontró muchos otros paralelos. Identificó, por ejemplo, a los jefes tribales Huitziton y Tecpatcin como los «Moisés y Aarón» de los aztecas. Después de hacer pasar a su pueblo por un largo éxodo de décadas, Huitziton y Tecpatcin habían muerto en el «desierto», «que es lo mismo que le sucedió al Pueblo de Israel, corriendo por la soledad del Desierto, en cuio discurso y camino murieron Moisés y Aarón que fueron los que los sacaron de Egipto y acaudillaron por el desierto»[68]. Desde el principio, Satanás/Huitzilopochtli trató de separar a su pueblo del tronco común mayor de tribus aztecas, ordenándoles que cambiasen de nombre, de aztecas a mexicas[69]. A continuación, Satanás los eligió como pueblo, les dio un arca y los lanzó a «vencer muchos enemigos y hacerse Señores de Grandes Provincias y Reinos»[70]. Al igual que el Dios de los israelitas en el Antiguo Testamento, el Satán de los mexica era una deidad iracunda y castigadora. Arrancaba el corazón a los que osaban cuestionar alguna vez su orden de seguir migrando hacia el sur, anunciando «¿Qué así quieren traspasar y poner objeción a mis determinaciones y mandamientos? ¿Son ellos por ventura maiores que yo? Dezidlos que yo tomaré venganza de ellos (...) porque no se atrevan a dar parecer en lo que yo tengo determinado y sepan todos que a mi sólo han de obedecer»[71].

Una vez que los mexica llegan al México central, Torquemada comienza a considerarlos como equivalentes de los israelitas apalea-

dos y maltratados por los cananeos. Conforme se acercan al valle central de México, aumentan en número «como [e]l pueblo de Israel bajo el Faraón» y caen en esclavitud[72]. Soportan entonces un largo «cautiverio» bajo el dominio de los indios aculhua, quienes sistemáticamente les someten a todo tipo de humillaciones, mientras los mexica «[m]etidos en este lugar tan estrecho y chico consideraban su aflicción y mala ventura, y lloraban su apretada y estrecha suerte»[73]. Sin embargo, el diablo les promete ayuda: «[n]o tengais pena, Mexicanos... que yo os aiudaré»[74]. Los aculhua finalmente les dejan partir, y los mexicas terminan arrastrando una vida miserable en las tierras cenagosas de los lagos mexicanos para terminar cayendo bajo el despiadado dominio de los indios tepanecas de Acaputzalco, que les imponen tributos exorbitantes. Llegados a esta situación, Satanás vuelve a prometerles alivio: «[y]o los sacaré de esta pesadumbre y aflicción. Yo lo haré todo mui fácil y llano»[75]. La capacidad de los mexica de pagar el desmesurado tributo a los tepanecas hace que el tirano Tezozomoc, rey de Acaputzalco, caiga en la cuenta de que los mexica son los elegidos del diablo, y afirma que «esto me parece cosa más que Humana, porque quando yo lo mandé lo tuve por imposible; (...) quiero que entendáis que estos son los favorecidos de su Dios y por esto han de venir a ser sobre todas las Naciones»[76]. Con todo, Tezozomoc continúa oprimiendo y acosando a los mexica, los cuales a su vez se multiplican incesantemente: «así como en el reino de Egipto no se contentaba Faraón de los Pechos y Tributos ordinarios que los Hijos de Israel le daban sino que viéndoles tan multiplicados le añadía mal a mal y carga a carga, así este Rei Tirano que deseaba oprimir a esta pobre gente»[77].

Por fortuna para los mexica, los tepanecas sobreexplotan a los aculhua, que se vuelven hacia los mexica en busca de ayuda. Juntos, los mexica y aculhua forman una alianza, derrotan a los tepanecas y crean un imperio. En la imaginación de Torquemada, los mexica se convierten en este punto en la demoníaca imagen especular invertida de los israelitas cuando vivieron bajo la monarquía de Saúl, David y Salomón, dejando de ser ya satánicos israelitas en éxodo y cautiverio. Al igual que los israelitas de la Biblia, que erigieron un templo a su Dios al hacerse con un imperio, los mexica edifican uno dedicado a Satanás. El David de los mexica es el primer Moctezuma, Ilhuicamina: «[d]e las primeras cosas en que se ocupó este valeroso Rei, fue una, hacer Templo y Casa al Demonio»[78]. Pero no consiguió terminarlo. Es el emperador Ahuizotl, el Salomón mexica, quien ultima ese

templo y casa del Diablo. Ahuizotl inaugura el altar a Huitzilopochtli ejecutando 72.344 víctimas en cuatro días[79]. No es una sorpresa que el diablo siga protegiendo a los mexicas de las adversidades y les salve de morir de hambre en épocas de inundaciones[80].

De nuevo como los israelitas en la era de las monarquías, el imperio de los mexica asiste a la aparición de profetas, en particular entre los gobernantes de los aculhua, sus principales aliados. En el relato de Torquemada, el monarca aculhua Nezahualpilli destaca como profeta, una suerte de deista que no obstante consiente en que continúen los diabólicos sacrificios humanos. En gran medida debido a que él no es mexica, Nezahualpilli es uno de los pocos capaces de leer las señales proféticas que anuncian la caída del imperio. Nezahualpilli comprende que la súbita aparición de tres cruces en el cielo, el nacimiento de seres monstruosos, entre los que destaca un pájaro con cabeza humana, el descenso desde el cielo de una columna de piedra que viene a caer al lado del templo dedicado a Huitzilopotchli, la aparición de una liebre que anda suelta por los palacios y el repentino aumento de los terremotos son todos ellos signos de cambios por venir. Nezahualpilli profetiza que el fin del imperio de Satanás en México se acerca, y que pronto llegará el ejército libertador de Dios[81].

En este punto de su narración, Torquemada da un salto y habla de la capital de los mexica, Tenochtitlán, como la Jerusalén de Satán. De forma inquietante, Tenochtitlán asiste, «[c]omo la República de Israel, a quien en mucho los hemos comparado en diversos lugares de esta historia», a la aparición de los signos que el historiador judío Flavio Josefo (37-100 de la era) describió acerca de Jerusalén antes de la demolición del Templo por los romanos[82]. En los años que precedieron a la destrucción de Tenochtitlán por los españoles, los habitantes de la ciudad vieron una luz que brillaba de este a oeste cada noche a lo largo de todo un año, un fuego surgido sin causa natural y que no podía ser apagado y que dejó importantes daños en el templo de Huitzilopotchli, un cometa con tres cabezas y una larga cola que apareció en el cielo a plena luz del día, un lago que súbitamente entró en ebullición e inundó la ciudad, hambrunas por todas partes, y una extraña ave con una brillante corona con imágenes de ejércitos esculpidas[83]. Los mexica se muestran atónitos ante todos estos signos porque carecen de profetas propios que los interpreten (véase fig. 3.6).

A diferencia de los israelitas en el exilio babilonio, que contaron con un Daniel, y de los egipcios, que tuvieron a Joseph para inter-

pretar los signos (Libro del Génesis, caps. 37 y 40-41, respectivamente), los mexica carecen en la narración de Torquemada de «Declaradores Verdaderos de los sueños, que avían soñado, y cosas que avían visto, que todos los otros Hechiceros, fueron Hombres torpes y ciegos, y, como tales, pedían que declarase el Rei, lo que avía visto. Así que careció Motecuhzuma de uno de esos Santos Varones que le certificasen la Verdad»[84]. Una profetisa al estilo de Dévora (Libro de los Jueces, caps. 4-5) aparece, no obstante, en Tenochtitlán justo antes de la conquista: Papan, hermana de Moctezuma, quien, tras sufrir una experiencia cercana a la muerte, revive para dar a los mexica el significado de su visión de un valle plagado de huesos y cabezas y de hombres negros con cuernos y pezuñas que construyen una casa mientras se aproxima por la costa una flota. Un ángel bueno ayuda a Papan a comprender que su visión representa cosas que van a suceder en México, pues lo que los demonios están edificando en el valle es un osario destinado a albergar los cuerpos de los que van a morir en breve luchando contra el ejército libertador de Dios. El ángel insta entonces a Papan a regresar, esperar la llegada de la flota y convertirse en líder de los nuevos conversos. Papan acepta de forma aquiescente y desde ese día vive una vida de devota privación. Según Torquemada, esta Dévora/Papan representa otra llamativa analogía entre israelitas y mexicas: al parecer «[e]l cielo le embiaba [señales] pa disponerse de mejor Vida y Costumbres de las que usaba; porque, como dice del Pueblo Judáico, Flavio Josepho, muchas veces acostumbraba Dios a embiar señales, por las quales los Hombres buelvan en si y considerándolas busquen los medios de su Redempción»[85].

Una vez presentada la historia de los mexica como el demoníaco espejo invertido de la de los israelitas (incluyendo, junto con el éxodo, la opresión a manos de los cananeos y la era de la monarquías, reyes y profetas), Torquemada salta a una nueva analogía cuando empieza a describir la conquista por los españoles. Los mexica se convierten ahora en cananeos y los españoles en israelitas. Así se muestra, por ejemplo, en el relato que Torquemada hace del pánico experimentado por Moctezuma al saber que Hernán Cortés está a punto de cruzar la Sierra Madre camino de Tenochtitlán. Al igual que Balak, rey de Moab, que ordenó a Balaam echar un maleficio contra los israelitas (Libro de los Números, caps. 22-24), Moctezuma ordena a sus magos que vayan a los pasos de las montañas y detengan a los españoles por medio de una maldición. Sin embargo, igual que



Indi prodigijs Montis igniuomi, Amnis arborem, mostrumque trahentis, Aquilarum iterum tantum visarum, exercitus Hispani in aere de suo Victoris, paci conciliantur et Fidei in Chile.

Balaam, que bendijo a los israelitas en lugar de maldecirlos, los hechiceros de Moctezuma se muestran incapaces de hacer nada contra los israelitas hispanos que se aproximan: «porque Dios que tiene Poder para atar las Bocas de los leones que quieren despedazar a sus santos (...) ata las Lenguas delos Demonios, y no deja decir nada en ofensa de sus Siervos»[86].

Torquemada presenta la conquista española como un acto de exorcismo. Sus relatos de la fundación de la ciudad de Puebla de los Ángeles y de la misma ciudad de México bajo la dominación hispana son muy clarificadores. Los españoles habían fundado Puebla de los Ángeles en un lugar donde existió una ciudad indígena que había quedado destruida por las guerras intestinas entre tribus rivales. Según Torquemada, la nueva ciudad había sido concebida, por tanto, como un monumento para conmemorar la total destrucción de los ángeles del diablo. Con la fundación de Puebla, la victoria de los ángeles buenos sobre los malignos se había trasladado de la esfera celestial a la terrenal: «y que no sólo le debieron perseguir en el cielo (con celo de tan conocida justicia) sino que en la Tierra era razón, que le hiciesen Guerra, llevando siempre adelante y no decayendo en punto»[87]. Edificada sobre las ruinas de lo que fuera en tiempos Tenochtitlán, la nueva ciudad hispánica de México también era una celebración del triunfo de los españoles sobre el diablo. La catedral ocupaba el suelo donde en tiempos estuvo el templo dedicado a Huitzilo-

Fig. 3.6. Signos preternaturales anuncian la derrota de los nativos chilenos. Según la *Histórica relación del reino de Chile* de Alonso de Ovalle, antes de la llegada del nuevo gobernador español Don Francisco de Zúñiga a Chile, se manifestaron las siguientes señales: ejércitos en el cielo (que representan el triunfo de los ejércitos españoles), bandadas de águilas anidando en la ciudad (que anuncian el triunfo final de los Habsburgo), una erupción volcánica que causó inundaciones y acabó con los peces en los ríos (anuncio de hambrunas y devastación), y el avistamiento de un árbol arrancado de raíz seguido de un monstruo arrastrado por las inundaciones (que representa la erradicación de la idolatría y el diablo), «con que parece que podemos esperar en la divina Misericordia se ha llegado ya el tiempo en que por medio de predicadores apostólicos, por quien clama ya este gentilismo, quiere que sea desterrada a despecho suyo esta bestia que ha tenido tiranizada como a su dios y a su rey esta tierra, y dando voces por verse despojada y lanzada de su antigua posesión, abriendo el abismo su boca, la trague y consuma, despedazada entre dientes de sus furiosas olas y encendidas corrientes». Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile,* Roma, 1646, reeditado en Santiago de Chile, Prensas de la editorial universitaria, 1969, libro 7, cap. 9, p. 324. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (Rhode Island).

potchli. Por la misma razón, las cuarenta iglesias cristianas de la capital reemplazaban los cuarenta altares menores que antaño rodeaban el templo de Huitzilopotchli. De acuerdo con Torquemada, conviene a Dios «que en los mismos lugares que ha puesto su Trono [el demonio] sea destruido y levantado el Estandarte de sus gloriosas Victorias»[88]. Dios se sentía agradecido con el nuevo espectáculo, pues en cada lugar en el que «en aquel tiempo gentilicio allí eran sacrificados Cuerpos de Hombres al Demonio, ahora es ofrecida en Hostia aplacable la carne y sangre de Jesu-Christo». Torquemada terminaba su relato con una nota de esperanza, pues consideraba que México «tiene ahora más Ángeles buenos que la defienden y amparan y socorren en sus peligros, que Ángeles malos y Demonios fueron en otros tiempo contra ella para derribarla en ofensa y errores»[89].

La expulsión de demonios por medio de la Cruz

Cuando los doce «apóstoles» llegaron a Nueva España en 1523 pertrechados con la armadura de Cristo, Tenochtitlán yacía en ruinas y se hallaba en vías de convertirse en la ciudad de México. Apresuradamente, los franciscanos derribaron uno de los árboles sagrados (seguramente un enorme *ahuehuete* o ciprés mexicano) en el bosque de Chapultepec, retiro campestre de Moctezuma, lo arrastraron hasta la capital, e hicieron con él una cruz para su nuevo convento. Muchos nativos se congregaron para ayudar a los franciscanos a plantar la Cruz, pero sin éxito, pues, por mucho que lo intentaron, no fueron capaces de ponerla en pie. De repente, un viejo franciscano que rezaba junto al coro de la iglesia tuvo una iluminación divina y fue capaz de ver lo que estaba sucediendo en el claustro del convento, donde el diablo estaba derribando la Cruz. Horripilado, el franciscano corrió hasta el lugar, abriéndose paso entre el gentío, y amonestó al diablo con estas palabras: «¿Cómo han de levantar esta Cruz estando asido de ella el que esta? (...) Apártate maldito, levantarán la Cruz de jesu-Cristo y el estandarte de la Fé será enarbolado»[90].

El empleo de cruces por parte de los católicos subraya un aspecto de la colonización a menudo ignorado, esto es, que la posesión territorial era en muchas ocasiones ante todo una incesante lucha contra los demonios. Hemos visto ya que, sirviéndose de típicos tropos de cruzada, Pedro de Villagómez y Blas Dacosta pensaban que la Cruz era la espada del caballero-visitador en su continua batalla épi-

ca para extirpar las idolatrías en el Perú. De hecho, una vez que los doce «apóstoles» agustinos llegaron a los Andes, la misma escena del uso de la Cruz para exorcizar demonios se repitió con aburrida regularidad. En la historia de la primera misión agustina, San Pedro describe cómo a cada tanto los monjes se topaban con *huacas* (grandes rocas adoradas por la población como si fueran ancestros-deidades comunitarios convertidos de forma milagrosa en piedras), y cómo «[d]estas se quitaron por los dichos padres y en muchas partes. En su lugar pusieron cruces»[91]. A su llegada a Sinaloa, el jesuita Gonzalo de Tapia, que terminaría sus días descuartizado por sicarios de Satán, aunque con su brazo cercenado sujetando una cruz, y cuya calavera se usaría como cáliz en una burla de eucaristía, identificó un árbol en el que se adoraba un importante ídolo regional. De esta manera Tapia «juntó la gente que pudo, hizo aderezar una hermosa cruz y cantando la Doctrina Cristiana, fue allá; hizo derribar el arbol y plantar en su lugar el preciosisimo dela santa Cruz. Bendixo El aquel lugar, con que se borraron las memorias del otro arbol y de aquellas supersticiones»[92].

Las cruces a menudo salvaban la vida de los caballeros de Cristo cuando entraban en lucha contra el diablo en los territorios salvajes americanos. Es el caso de Fray Pedro de Córdova, quien, tras establecer la orden de los dominicos en la Hispaniola, decidió dar batalla al demonio en Isla Margarita, frente a las costas de Venezuela. Córdova y un monje acompañante se unieron a una expedición de particulares seguramente compuesta de soldados en busca de esclavos y botín. Una vez en la isla, el diablo recibió primero al dominicano con una fiera resistencia por parte de los indígenas. Pretendiendo que aceptaban a los españoles como señores, los indios instaron a una parte de los expedicionarios a que volvieran en sus barcos a traer más colonos. Como no podía dejar de esperarse, «[q]uando los Españoles no tenían ya en que huyr, mandó el demonio a los indios, que los matasen a todos». Y así lo hicieron: «[m]urieron todos los Españoles, y no quedaron sino el padre fray Pedro de Córdova y su compañero», pero lograron escapar porque «[l]os dos religiosos estavan con sendas Cruces de madera en las manos, y milagrosamente salieron dentre las de los Indios, y se fueron azia la playa». Una vez llegaron a ella, los dos monjes lograron huir en una barca que improvisaron[93].

Otro caso es el del monje dominico Francisco de la Asunción, cuya reliquia de la Cruz le convirtió en un personaje con poder. Asun-

ción no parece haber sido el único en servirse de ella, ya que parece que había fragmentos de la Vera Cruz circulando por todo México. Asunción llevaba su astilla de la cruz de Cristo allá donde fuera. La reliquia no sólo le salvó de ahogarse en dos ocasiones, sino que además le dio poder para librar de los demonios a los menores de edad mexicanos a su cargo[94].

Pero a pesar de todas las cruces plantadas, el diablo se negaba a admitir su derrota. Según hizo notar el franciscano Olmos, después de todo Satanás se había defendido durante mucho tiempo, desde la incepción misma del cristianismo. Por decirlo claramente, a Satanás no le gustaba verse privado de sus vasallos. Cada vez que veía escapar a alguien que había tenido entre sus «uñas», respondía lleno de «envidia, enojo y rencor»[95]. Tal y como comprendieron para su desesperación los colonos católicos y puritanos, Satanás no se quedaba de brazos cruzados en América mientras asistía a cómo «con la luz del Evangelio y doctrina (...) se deshazen y desvanecen todos sus embustes y enredos y pierden autoridad». Lejos de hacer esto, mandaba a sus ejércitos atacar y ponía «toda su diligencia esse enemigo del género humano por medio de hechizeros para persuadir a los pueblos que se levanten, abrasen las iglesias y se vuelvan a los montes y vivan a sus anchuras»[96].

Pero el diablo no sólo hacía que los nativos quemasen iglesias o, como solía suceder, hicieran un mal uso de las cruces[97]. El demonio iba también tras los europeos, haciéndoles que se volvieran contra la Cruz. Un buen ejemplo es el nombre de Brasil. «Brasil», explicó escandalizado el cronista portugués Joâo de Barros (1496-1570) en 1522, no hubiera recibido ese nombre de no ser por el diablo. En 1500, cuando trataba de bordear el Cabo de Buena Esperanza camino de la India, Pedro Alvares Cabral (1467-1520) había desembarcado por casualidad en Sudamérica. Como entre los portugueses era algo habitual plantar cruces en los nuevos territorios conforme avanzaban hacia el sur por la costa africana, Alvares Cabral decidió no sólo plantar una cruz, sino además denominar el territorio recién «descubierto» con el nombre de «Santa Cruz». Según Barros, Alvares Cabral y su variopinta tripulación talaron un enorme tronco, hicieron con su madera una cruz y la colocaron sobre el árbol más grande que encontraron. Reunió entonces el capitán a su tripulación para una misa, con toda probabilidad convertida en una primitiva ceremonia de exorcismo, y bautizó aquella tierra como Santa Cruz[98]. La Cruz y el nombre no durarían, sin embargo, más que unos pocos

años, pues el diablo, habiendo «perdido el dominio que tenía sobre nosotros mediante la pasión de Jesucristo en [la cruz] consumada», decidió contraatacar. Dado que la tierra de Santa Cruz era rica en la madera roja llamada *pau-brasil* o palo de Brasil, de la que los europeos extraían un tinte de color rojo, el diablo «trabajó para que este nombre quedase en boca de la gente» y pronto el nombre de Santa Cruz quedó completamente olvidado, «como si importase más el nombre de un palo para teñir paños que ese otro palo que da color a todos los sacramentos por los que nos salvamos por la sangre de Jesucristo que en él fue derramada». Sintiendo que «no podía de otra manera en este asunto vengarse del demonio», Barros trató de dar publicidad al viejo nombre en su crónica para «que den a esta tierra el nombre que con tanta solemnidad le fue puesto, so pena de [ante] la misma cruz que nos ha de ser mostrada en el día final, acusaros de ser más devotos del palo de Brasil que de ella». Puede que no haya escapado a Barros que el instrumento empleado por el diablo para reemplazar la Cruz, es decir, el palo de Brasil, venía siendo conocido en Europa por el hecho de proporcionar un producto «engañoso», que es lo que se decía de la persona misma del diablo. El tinte rojo extraído de esta típica madera tropical de las Indias Orientales (y ahora de las Occidentales) era conocido con el nombre de «diceytfull brasell» («cobrizo engañoso») porque el rojo intenso que proporcionaba al principio se convertía con rapidez en un decepcionante marrón rosado[99].

La lucha épica por la sustitución del diablo por la Cruz dio pie a un particular género en el teatro castellano del siglo XVII. Obras de dos de los dramaturgos más influyentes de la Edad Moderna española, Lope de Vega y Pedro Calderón de la Barca, son ejemplos representativos del género. *El Nuevo Mundo* (escrito alrededor de 1598-1603 y publicado en 1614) de Lope de Vega es una pieza compleja rica en personajes pero con una trama sencilla: la lucha épica entre el diablo y la Cruz en el Nuevo Mundo. Los nativos y sus prácticas de idolatría se sitúan del lado del demonio. Avarientos y pícaros soldados de fortuna y quijotescos caballeros como Colón portan el estandarte de la Cruz. Parece contraintuitivo que Lope de Vega haga que del lado de la Cruz se encuentren unos soldados egoístas, desleales y avariciosos. De hecho, su retrato de los seguidores de la Cruz es sorprendentemente realista. Ante las exigencias de agua y comida por parte de su tripulación durante la primera y terrible travesía del Atlántico, Colón ofrece vagas promesas de fama caballeresca compa-

rables a las que alcanzaron los marineros del *Argos*. Comprensiblemente, la variopinta tripulación no reacciona de buena manera a estas blasonadas y se mofa de las pretensiones de Cristóbal Colón, más propias de un Moisés, pidiéndole que haga llover maná del cielo y manantiales de agua de los cascos de las embarcaciones. De hecho, los marineros ridiculizan el *ethos* caballeresco de la época en términos similares a los de Cervantes unos años más tarde, exclamando que Colón «hizo un mundo sin cimiento en su ingenio singular, como Molino de viento, y este mundo va a buscar»[100]. Más sorprendente aún resulta en la obra el diablo, que hace que los nativos se den cuenta de que la retórica cristiana de los españoles es una excusa para la avaricia y el botín.

«!Oh, que gracioso que estás», dice el diablo al jefe nativo Duncan, cuya hermosa prometida acaba de ser secuestrada por sus supuestos amigos españoles,

> «con esa amistad fingida!
> Estos, codiciando oro
> De tus Indias, se hacen santos,
> Fingen cristiano decoro
> Mientras vienen otros tantos
> Que llevan todo el tesoro».

Sintiéndose traicionado, Duncan ve también lo que hay detrás de la retórica de los invasores:

> «¡Oh gente vil, inhumana,
> Fieras de piedad desnudas,
> Con pieles de ley cristiana!»[101].

Pero cuando el personaje que representa la Idolatría en la obra se confronta con la Providencia y dialoga con ella sobre la abierta contradicción entre el discurso y las prácticas de los españoles, Lope de Vega ofrece una solución a su extraña decisión de dibujar como antihéroes a quienes representan la Cruz. La Providencia defiende que sus decisiones tienen un sentido oculto y están apoyadas en la más radical instrumentalidad: «Dios juzga de la intención», dice a la Idolatría. Si el resultado final es la salvación de las almas de los indios y la derrota última del diablo en el Nuevo Mundo, la naturaleza de los medios no es algo que realmente importe[102].

Pese a toda la traición de los españoles en América, la presencia de la Cruz garantiza la derrota de Satanás. La obra está plagada de escenas que despliegan el poder de la Cruz. Aunque los indígenas americanos destrozan hasta tres veces la Cruz plantada por los españoles, ésta milagrosamente se rehace siempre (véase fig. 3.7). Finalmente, Satanás desciende acompañado de seis demonios para admitir su derrota ante un altar lleno de velas situado ante la Cruz, y exclama:

> «Vencido soy, venciste, Galileo.
> Venciste Cristo, resistime en vano;
> Tuya es la gloria, el triunfo y el trofeo.
> Ya que en el blanco pan bajar te veo
> A tomar posesión del reino indiano,
> Cedo el derecho a tu divina mano
> Y bajo a las prisiones del Leteo.
> Como en puercos estaba entre esta gente,
> Que así me lo mandaste, y ya me arrojas
> Desde sus cuerpos a otro mar profundo.
> No me llame su dios eternamente.
> Pues hoy del nombre y reino me despojas,
> Tuyo es el mundo; redimiste al mundo»[103].

La otra obra que sintetiza el género es *La Aurora en Copacabana* de Pedro Calderón de la Barca, publicada en 1672. Se trata de una historia épica que celebra el triunfo de la Cruz y la Virgen sobre el diablo en Copacabana, en el lago Titicaca, lugar donde los gobernantes incas contaban con un templo erigido para conmemorar sus propios orígenes celestiales como encarnación terrenal del sol. En la obra el diablo está representado por la «Idolatría», una mujer vestida con un traje negro decorado con estrellas y que blande una espada. Tratando de imitar la historia de Cristo, encarnación terrenal de Dios, Satanás persuade a los andinos para que crean que el Inca es el hijo del sol. Cuando los españoles llegan al Perú, erigen una cruz en lo alto de un acantilado. Un desconcertado Inca Guascar suelta sus más feroces bestias contra los recién llegados, pero éstas, entre las que hay un león y un tigre, son transformadas al mirar la Cruz en animales domésticos de los españoles.

La Cruz no sólo domina los animales, sino que también ciega y paraliza a los indios que intentan matar a su portaestandarte. Cuando el diablo pone fuego a la Cruz, ésta resurge intacta de las llamas. El



Fig. 3.7. Cien mil nativos caribeños atacan la Cruz de la Vega, que es defendida por las tropas españolas de Bartolomé Colón y por la misma Virgen María (1495). Detalle de la portada de la *Historia general de los hechos castellanos en las islas y tierra firme del mar océano, 1492-1531* (Madrid, 1601), de Antonio de Herrera y Tordesillas. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California). La leyenda bajo la imagen reza así: «Los yndios procuran derribar y quemar la Cruz de la vega y el Adelantado pelea con ellos y los derrota». Un indio porta una antorcha, otros dos derriban la cruz con sogas, y otro esgrime un hacha. La Virgen, sin embargo, se yergue sobre la Cruz y la defiende de ser profanada. Ella y el Niño Jesús inspiran valor a las tropas de Bartolomé Colón.

combate entre el diablo y la Cruz llega a su culminación en la obra cuando dos amantes indios, Guacolda y Iupangui, son condenados por el Gran Inca a morir sacrificados. Los dos se aferran a la Cruz y milagrosamente no pueden ser despegados de ella. Tras dejar en libertad a los amantes, los españoles son ayudados en la batalla final por Nuestra Señora de Copacabana, que deja temporalmente ciegos a los guerreros nativos, permitiendo a los españoles ganar la batalla.

Cruces anglicanas/Biblias puritanas

Historias sobre cruces levantadas por los conquistadores y de demonios resistiéndolas o huyendo de ellas abundan en las fuentes hispanas de los siglos XVI y XVII, de manera que el lector puede estar tentado de concluir que se trataba de un fenómeno específico hispano o católico. Hay, sin embargo, evidencias de que los anglicanos también se servían de cruces. Es el caso de Martin Frobisher (1535-1594), que dirigió tres expediciones al Ártico (1576,1577 y 1578) hacia la «Meta Incognita», estableciendo un campamento minero en la actual isla de Kodlunarn desde la que embarcó 1.500 toneladas de mineral de hierro con dirección a Inglaterra pensando que había encontrado oro. A su llegada tras su segundo viaje, Frobisher ordenó erigir una cruz de piedra e hizo a su tripulación rezar ante ella. Este aventurero claramente creía haber llegado a una tierra gobernada por el diablo. Los hombres de Frobisher capturaron a una vieja mujer inuit «bien un Diablo o bien una Bruja» y «le quitaron las botas de piel para ver si tenía pezuñas por pies». Cuando finalmente el inglés partió de regreso después de varias escaramuzas y secuestros, dejando tras de sí un puñado de marineros extraviados, los inuit asaltaron sus campamentos y se apropiaron de la Cruz [104].

John Smith, quien, junto con Pocahontas, es una figura de proporciones casi míticas en la imaginación colectiva de los Estados Unidos, se dedicó también a erigir cruces en sus expediciones cartográficas por la región de la bahía de Chasepeake, en Virginia [105]. No fue el único que lo hizo. Christopher Newport (ca. 1560-1617), especie de némesis de Smith, erigió también una cruz en las cataratas del río James por esas mismas fechas [106]. Claramente, los anglicanos, al igual que sus homólogos católicos, estaban ansiosos por plantar cruces conforme se adentraban en territorio hostil dominado por el diablo. Pero, ¿qué sucedía en el caso de los puritanos?

Cuando el anglicano Thomas Morton (1575-1646) erigió un enorme palo de Mayo de ochenta pies en Nueva Inglaterra en 1627 para consagrar el lugar sagrado de los paganos conocido por los indios con el nombre de «Passonagessit», y al que denominó «Merrymound», desató la ira de la recién establecida comunidad puritana. Los puritanos se resistieron a los intentos «papistas» de Morton de designar espacios sagrados, pues de acuerdo con la doctrina puritana, el tiempo y el espacio eran ambos homogéneamente sagrados, y los calendarios y las iglesias sagradas eran formas de idolatría. No puede por consiguiente sorprender que, para recordar a las generaciones futuras el comportamiento materialista e idólatra de Morton, los puritanos de Plymouth decidieron renombrar su Merrymound con el apelativo de «Mount Dagon» (en referencia a Dagon, deidad principal de los Filisteos; véase Libro 1 de los Reyes, cap. 5). Esto era algo habitual entre los puritanos. Cuando el separatista galés John Hewes puso a un arroyo que atravesaba los pantanos de Scituate el nombre de Hewes' Cross, en referencia a su persona, el gobernador de Masachussetts John Winthrop (1588-1649) ordenó que lo cambiasen por el de Hewes' Folly (La Bobería de Hewes)[107]. Los puritanos eran tan contrarios al empleo de la Cruz de forma idólatra que hasta la década de 1680 se negaron a que ondease en Nueva Inglaterra la bandera inglesa ya que contenía una cruz roja de San Jorge; hasta que un gobernador recién llegado, Edmund Andros, les obligó finalmente a aceptarlo[108].

Estas historias pueden dar la impresión de que los puritanos no compartían las ceremonias arriba descritas de católicos y anglicanos cuando ocupaban territorios nuevos en el Nuevo Mundo. Se ha argumentado que el «exorcismo» era contrario a las creencias puritanas. Como buenos calvinistas, los puritanos sólo concedían autoridad y soberanía a Dios, de manera que por naturaleza se oponían a asumir personalmente la lucha contra los demonios. Richard Godbeer ha mostrado, sin embargo, que los laicos puritanos, pese a los llamamientos de los pastores para que se sirvieran sólo de la privación y la oración para mover a Dios a que actuase contra los poderes preternaturales de las brujas y el diablo, no se mostraban precisamente timoratos a la hora de usar de la magia para combatir los embustes satánicos[109]. Existe, por supuesto, una diferencia entre los conjuros efectuados por laicos y los rituales de exorcismo. Pero ni siquiera a este nivel conviene generalizar. La reputación de Cotton Mather, por ejemplo, se resintió enormemente cuando el reverendo Robert Calef le denunció en 1700 por haber «masajeado» el estómago y los pechos

de Margaret Rule, una parroquiana supuestamente poseída por el diablo. Calef imputó al ministro cargos de lascivia e indecencia, mientras que Mather interpretó su actuación como un intento perfectamente inocente de expulsar a los demonios del cuerpo totalmente cubierto de Rule[110].

El exorcismo no era por tanto algo totalmente ajeno a los puritanos. Cuando se trataba de expulsar demonios del Nuevo Mundo, los puritanos concebían la ocupación de tierras como una batalla por el espacio entablada contra los diablos. Los puritanos se dedicaban a exorcizar la tierra de dos maneras distintas: sirviéndose de la Biblia como objeto físico de forma similar a como católicos y anglicanos empleaban la Cruz, y presentando las tierras en las que se asentaban como una Nueva Canaán.

Aunque los puritanos rechazaban el uso de la Cruz por considerarlo una práctica de idolatría, estaban prestos a emplear la Biblia como talismán. Aunque la Biblia es un objeto, para los puritanos se trataba de la palabra viva de Dios. Se empleaban por tanto a menudo Biblias como «flechas en un carcaj para expulsar enemigos como Satán» de igual forma que los católicos empleaban la Cruz para asustar y alejar demonios[111]. La creencia de los puritanos en la Biblia como objeto físico preternatural se asemeja profundamente a la de los católicos y puritanos en los poderes de la Cruz. Un buen ejemplo es el descrito por John Kingsley al Consejo de Guerra de Connecticut el 5 de mayo de 1676, durante la guerra del rey Felipe. Cuando los wampanoag se preparaban para el asalto final a la ciudad, un colono puritano pertrechado con una Biblia se sentó a esperar pacientemente el ataque de los indígenas como si la mera presencia física de la Palabra de Dios fuera suficiente para mantener a raya a los sicarios del demonio. Por desgracia, se equivocó[112].

La lógica exorcista inserta en la denominación de Nueva Inglaterra como una Nueva Canaán operaba de forma menos directa. Thomas Morton, que fue expulsado de Nueva Inglaterra por los puritanos por sus excesos «papistas», puso de manifiesto por primera vez la naturaleza profundamente contradictoria de las concepciones puritanas de la sacralización del espacio. La obra *New English Canaan* (1637) de Morton es una afilada crítica de los usos puritanos de la tipología. Se burla de la pretensión autocomplaciente de los puritanos de leer el Pentateuco como una prefiguración del asentamiento de la secta en Nueva Inglaterra[113]. El hecho de que los puritanos vieran su exilio de Inglaterra como un éxodo bíblico y al Nuevo Mundo

como una nueva Tierra Prometida, una Nueva Canaán, apunta a que, pese a sus argumentos en sentido contrario, los puritanos veían la ocupación del espacio en América como un acto de liberación y expulsión de demonios de aquella tierra. Es claro que los puritanos trataron deliberadamente de consagrar espacios en Nueva Inglaterra al darles nombre y colonizarlos. En sus viajes expedicionarios, John Winthrop gustaba de cambiar los topónimos indígenas sustituyéndolos por los nombres de sus propios amigos, o incluso con el nombre de alimentos que tenía a mano [por ejemplo «Cheese Rock» («Roca de Queso»)]. Esta desacralización de espacios locales se acompañaba de la sacralización en su totalidad del territorio colonizado por los puritanos. Desde el momento en que veían en Nueva Inglaterra una nueva Canaán, claramente concebían la ocupación del territorio como un combate de épicas dimensiones para librar los territorios tanto de habitantes cananeos como de idolatría. Los puritanos se representaban Nueva Inglaterra como una Nueva Jerusalén, el más sagrado de los espacios en el nuevo milenio[114].

Conclusiones

Ningún análisis de la colonización europea durante la Edad Moderna puede permitirse estudiar las fuentes ibéricas e inglesas (como tampoco las francesas y holandesas) por separado. Las historiografías sobre el mundo atlántico hispánico y británico parecen haberse desarrollado, no obstante, en total aislamiento mutuo. Este capítulo ha mostrado que la estructura del discurso demonológico, por ejemplo, sólo puede ser desentrañada cuando se analizan a la vez fuentes de origen distinto, ya que en sus respectivas sociedades la población culta compartía tradiciones teológicas similares en las que el diablo aparecía como un opresor de los pueblos y un soberano sobre territorios enteros. Los proyectos imperiales de Castilla e Inglaterra comprendían la colonización como un combate épico de *reconquista* contra el diablo. Los vacíos que quedan por rellenar en la estructura y la gramática del discurso de la demonología y la colonización sólo pueden ser completados cuando se asume que las fuentes católicas y puritanas, aparentemente tan distintas entre sí, son de hecho análogas en profundidad. Es claro, por ejemplo, que el «exorcismo» de los demonios del Nuevo Mundo no era algo ajeno a las sensibilidades puritanas, pese a los argumentos en sentido contrario de

los calvinistas. Por la misma razón, la formulación de lecturas tipológicas para justificar los actos de la colonización no era algo del todo extemporáneo al clero de la América hispánica. De hecho, la tipología parece formar parte del núcleo central de la historiografía franciscana sobre los aztecas, que ofrece un relato inspirado en el Pentateuco de la historia precolonial del México central que ha conseguido sobrevivir a lo largo de los siglos.

Los parecidos entre los discursos puritano y católico hispánico sobre la colonización proceden de una tradición común centenaria de guerras religiosas. Apoyándose en decenas de pasajes bíblicos de corte militarista, los apologetas justificaban la violencia de las guerras santas sobre todo como una defensa contra enemigos viciosos y demoníacos. Los cruzados, por ejemplo, entendían su participación en la guerra como una forma de penitencia, un acto de amor encaminado a defender la Iglesia de sus enemigos exteriores e interiores, fueran éstos judíos, herejes (como cátaros o husitas), eslavos paganos o musulmanes. Blandiendo armas o portando cruces, los cruzados soportaban adversidades como actos de empatía con los que creían revivir el sufrimiento de Cristo, y veían las peregrinaciones y la guerra santa como experiencias de sacrificio y arrepentimiento, formas de penitencia monástica que ayudaban a las almas a pasar del purgatorio al cielo. No resulta sorprendente que los cruzados hicieran votos y disfrutasen de las inmunidades espirituales y temporales del clero [115]. Pero había muchas otras formas de guerra santa que fueron declaradas y practicadas por las Iglesias cristianas antes y después de las cruzadas. Puede que durante la Edad Moderna los guerreros cruzados no hicieran ya votos ni obtuvieran inmunidades de sus papas y autoridades espirituales o temporales, pero siguieron entablando guerras contra sus enemigos demoníacos, fuesen éstos turcos, reformadores protestantes o Anticristos papistas [116]. Los europeos del Nuevo Mundo se apoyaron, pues, en un bagaje de tropos medievales y altomodernos sobre cruzadas y guerras santas para justificar la colonización. En última instancia, los cruzados y soldados de las guerras de religión lucharon por el control de tierras sagradas en otras regiones, no sólo en Jerusalén y Tierra Santa. Los guerreros cristianos desplegaron tipologías para presentarse como israelitas, y a sus enemigos como cananeos, así como sus dominios como Nuevas Jerusalenes [117]. El mismo proceso tuvo lugar en el Nuevo Mundo, cuya fauna y flora fueron originariamente presentadas como entes demoníacos. Los capítulos 4 y 5 analizan el proceso paralelo de demonización y sacralización de la Naturaleza en América.

Capítulo 4
DEMONOLOGÍA Y NATURALEZA

La *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del jesuita José de Acosta se convirtió con rapidez en un clásico y fue traducida a muchos idiomas. Aunque el tratado de Acosta ha sido ensalzado como un ambicioso ensayo de etnografía comparada y un perspicaz estudio empírico de historia natural, se trata de hecho de un tratado de demonología. Acosta estaba obsesionado con los demonios y, como hemos visto en el capítulo 3, trató de probar que el diablo había introducido en las Indias todo tipo de instituciones religiosas que eran inversiones satánicas de sacramentos católicos como el bautismo, la eucaristía, el culto a los santos, la confesión y el sacerdocio. Más aún, Acosta comprendió que las historias heredadas disponibles acerca de los aztecas eran un burla por parte de Satán del relato del Pentateuco bíblico, es decir, una suerte de crónica invertida de la historia de los israelitas. El carácter demonológico de la etnografía de Acosta es sobradamente conocido [1].

En lo que no se ha reparado, sin embargo, es que su historia natural está asimismo teñida de preocupaciones demonológicas, pues para Acosta también la Naturaleza de las Indias se hallaba «invertida». Acosta pensaba que en América fenómenos físicos como las mareas, las estaciones y las lluvias seguían patrones completamente contrarios a los de Europa. En su historia natural, las Indias se muestran, pues, como un mundo al revés. Acosta trató, sin embargo, de dar cuenta de estas inversiones al margen de referencias a Satanás. Su historia natural fue, de hecho, un intento de negar al diablo agencia alguna sobre la estructura del mundo natural, para lo cual produjo explicaciones de lo que parecían ser inversiones físicas de la Natura-

leza en las Indias que resultaban coherentes dentro de las leyes de la física aristotélica y la meteorología. Su esfuerzo por negar que el diablo controlase la Naturaleza en el Nuevo Mundo es algo esperable en un filósofo natural. Tal y como ha argumentado Stuart Clark, la filosofía natural de los siglos XVI y XVII no era sino un intento colectivo de cuestionar el control del diablo sobre el mundo preternatural (el reino de lo oculto situado más allá del ámbito de la física aristotélica) a través de la expansión del campo de lo cognoscible[2]. Dado que se pensaba que el diablo se manifestaba a través de lo preternatural, la gente asumía con facilidad que un continente tan plagado de maravillas preternaturales como era América estaba también lleno de fenómenos naturales inducidos por el demonio. Disfrutando como había hecho durante siglos de una soberanía incuestionable sobre América, el diablo había conseguido también allí hacerse con un dominio sobre la Naturaleza misma.

En este capítulo analizo cómo el discurso épico-cruzado de la colonización fomentó las percepciones demonológicas del paisaje y la Naturaleza. También alentó paradójicamente las lecturas e interpretaciones providencialistas de la Naturaleza. Mi argumento es que, pese a todas sus diferencias, católicos y protestantes (en particular hispanocoloniales de origen castellano y puritanos de origen inglés) se dedicaron a «leer» la Naturaleza de forma muy similar. Los eruditos de ambas culturas defendían que Satanás poseía el control del tiempo atmosférico, las plantas, los animales y los paisajes del Nuevo Mundo. Ambos grupos de autores admitían también que la Naturaleza escondía mensajes providenciales de liberación para el Nuevo Mundo. Parece entonces que lo que los expertos en la Edad Moderna han denominado «barroco», corresponde a lo que los expertos en calvinismo han llamado «tipología», es decir, una lectura desbordantemente alegórica del Libro de la Naturaleza.

Este capítulo demuestra asimismo que las visiones demonológicas de la Naturaleza de origen ibérico deberían ser vistas como imprescindibles para cualquier interpretación de *La tempestad* de William Shakespeare, escrita alrededor de 1611, en tanto que obra incluida en la saga de las obras coloniales. El capítulo se cierra mostrando que las perspectivas demonológicas de la colonización fomentaron una particular percepción del paisaje americano entre los europeos: el Nuevo Mundo vino a ser visto a menudo como un falso paraíso que para ser salvado exigía su destrucción a manos de héroes cristianos. Los espirituales guerreros santos veían en la naturaleza un formidable

aliado de Lucifer. Pero lo divino y lo sagrado tenían capacidad para vencer a Satanás. La guerra santa de la Edad Moderna en América consistía, por consiguiente, en una lucha por el control de las tierras vírgenes. Este capítulo analiza en parte cómo tuvo lugar el lento proceso de transformación de un paisaje diabólico en una sagrada tierra santa. En el capítulo siguiente exploro este punto más ampliamente.

La Tempestad

Es innegable que Shakespeare tenía en mente el Nuevo Mundo de muy variadas formas cuando escribió *La Tempestad*. Se ha argumentado mucho que la pieza se basa en parte en el relato de William Strachey del naufragio sufrido por Sir Thomas Gates (muerto en 1621) en 1609 frente a las costas de las islas Bermudas durante un viaje efectuado para tomar posesión como nuevo gobernador de Virginia. Refugiados en la Isla del Diablo durante un año, Gates y su entorno tuvieron que hacer frente a rebeliones de marineros decididos a poner cabeza abajo las jerarquías sociales establecidas en la Inglaterra isabelina[3]. Shakespeare pone en boca de Gonzalo palabras sacadas del ensayo de Montaigne «Des cannibales» (1580). Gonzalo imagina la templada y fértil isla como una utopía de la Edad de Oro, sin circulación de dinero, comercio ni propiedad privada, tecnología, guerra ni jerarquías sociales que generan envidias ni trabajo obligatorio (Acto 2, escena 1, versos 167-170)[4]. La canalla, representada por Estéfano, un criado bebedor, y por el bufón Trínculo, ve en el naufragio una oportunidad para convertirse en «virreyes» de la isla (Acto 3, escena 2, verso 118) al igual que los marineros a las órdenes de Gates o los mercenarios que llegaron a América durante la conquista española buscando conseguir hacerse con feudos propios.

Aunque es definido como «cachorro pecoso» que no posee «ninguna forma humana» (Acto 1, escena 2, verso 335), un monstruo mitad hombre mitad pez, deformado por la influencia de la luna (o aborto lunar), solitario y desprovisto de lenguaje articulado, Calibán es presentado también como un indígena americano: se le muestra como un isleño al que se pretende llevar a Londres para exhibirlo al público a buen precio, una curiosidad de la naturaleza cuya monstruosidad es consecuencia de un rayo que le cayó encima (Acto 2, escena 2, versos 30-35). Más aún, la relación entre Calibán y Próspero intenta evocar la relación entre los indios americanos y los misio-

neros y conquistadores españoles. Calibán cuenta con entusiasmo su primer encuentro con Próspero, de quien dice que «cuando llegaste me acariciabas y me tenías en mucho» e incluso «me enseñabas cómo se llama la luz mayor, y la menor», es decir, el sol y luna. A cambio de ello, él muestra a Próspero «todas las cualidades de la isla, las fuentes de agua dulce, los pozos de agua salada, los lugares fértiles y los yermos» (Acto 1, escena 2, versos 395-405). Pronto, sin embargo, Calibán intenta violar a Miranda, hija de Próspero, y completa la ofensa persuadiendo a Estéfano y Trínculo de matar a Próspero y apoderarse de la isla. Igual que haría un buen conquistador, Próspero les paga con la misma moneda, lanzando contra ellos perros de presa que tienen nombres como «Montaña», «Plata», «Furia» y «Tirano» para que les «retuerzan las coyunturas» y les «encojan los tendones» (Acto 4, escena 1, versos 282-286). Como resultado de su traición, Calibán es esclavizado por Próspero.

Algunas de estas referencias a la colonización del Nuevo Mundo han llevado a los expertos a perfilar lecturas de *La tempestad* en clave poscolonial. No obstante, sin negar valor a sus contribuciones, esta nueva línea interpretativa ha pasado por encima todas las referencias a lo preternatural y demonológico en el drama, por lo tanto, no ha ubicado *La tempestad* en su apropiado contexto histórico[5]. Lo colonial y lo preternatural se encuentran en la obra inextricablemente unidos. El exiliado Próspero llega a una isla que ha estado durante mucho tiempo en manos de Sycorax, una bruja argelina tan poderosa que fue obligada a vivir en soledad. En la isla, Sycorax encuentra a Ariel, «un espíritu demasiado delicado para cumplir sus bajas órdenes odiosas y desagradables mandatos» (Acto 1, escena 2, versos 325-326), al que mete prisionero «en la hendidura de un pino». Ariel permanece cautivo durante doce años, incluso una vez que Sycorax ha fallecido. En ese tiempo Sycorax mantiene una relación con el diablo y queda embarazada de Calibán. El salvaje monstruo Calibán es, por consiguiente, el vástago de una bruja y del mismo demonio (Acto 1, escena 2, versos 384-5.1.323-330). De hecho, además de un monstruo o un indígena, en la obra Calibán es considerado un demonio (Acto 2, escena 2, versos 58 y 101). Curiosamente, sin embargo, Calibán carece de poderes preternaturales y se muestra como una criatura infeliz destinada a convertirse en un sirviente[6].

Próspero es el personaje con poder en la obra. Ha dedicado toda su vida a leer libros para aprender a controlar la naturaleza y a su llegada a la isla libera a Ariel de su cautiverio a cambio de garantizarse

su servicio. A través del servicial ángel Ariel, Próspero desarrolla sus poderes. Envía a Ariel a que desate una tormenta para hundir el barco de los que le expulsaron de Milán: Antonio, hermano de Próspero y falso duque de Milán, y Alonso, rey de Nápoles. A lo largo del drama, Próspero ordena al ángel Ariel que se convierta, dependiendo de la ocasión, en una ninfa, en una harpía, en una jauría de perros de caza o en un conjunto de personajes en una mascarada. Ariel tiene tanta capacidad para mutar sus rasgos y convertirse en cualquier cosa o criatura que los asediados náufragos terminan admitiendo que los relatos de los viajeros, considerados a menudo mentiras y fantasías, han de ser verdad (Acto 3, escena 3, versos 25-69). Como inteligencia espiritual que es, Ariel se mueve por la esfera del aire y en un instante aparece en lugares muy distantes.

Es claro que en *La tempestad* América no sólo figura como una isla en la que establecer utopías o como un espacio habitado por monstruosos seres primitivos. Shakespeare considera América un espacio donde se dan grandes batallas preternaturales por el control de la Naturaleza que enfrentan ángeles contra demonios. Para cuando la obra fue estrenada, ésta era ya una sólida tradición.

Tormentas

Se ha convertido en un lugar común en el mundo académico plantear que la descripción que hace Shakespeare de la tormenta que Próspero hace caer sobre sus enemigos fue tomada del relato de William Strachey del naufragio de Sir Thomas Gates frente a las costas de las islas Bermudas. En esa narración, a la que al parecer Shakespeare tuvo acceso y que circuló en forma de manuscrito desde 1610 hasta su publicación por Samuel Purchas en 1625, Strachey habla de las características de la tormenta que llevó a pique el barco de Gates: una tormenta desatada por demonios cerca de unas islas que merecían el nombre que recibían, las Islas del Diablo[7]. Puede que esto sea cierto. No obstante, como ya he mostrado, el tropo de la tormenta ocasionada por Satanás para provocar el naufragio de los piadosos europeos que se dirigen a América era ya una convención literaria bien establecida tanto entre católicos como protestantes a la altura del tiempo en que Shakespeare escribió su pieza teatral. Resultaría agotador repasar una por una todas las narraciones épicas del siglo XVI analizadas ya en el capítulo 2 de este libro seña-

lando las ocasiones en las que el héroe ha de enfrentarse a tormentas desatadas por un diablo desesperado por impedir la llegada del héroe cristiano al Nuevo Mundo. En esta sección, me detengo más bien en otros ejemplos que sugieren que este tropo era ampliamente admitido por los poderes católicos y protestantes europeos en el Nuevo Mundo.

El centenario tropo, propio de la épica satánica hispánica, del héroe enfrentado a tormentas desatadas por el demonio en los océanos Atlántico y el Pacífico tiene su expresión más acabada en *La Aurora de Copacabana* (véase cap. 3) de Pedro Calderón de la Barca. Hay un momento en este auto sacramental de Calderón en el que Francisco Pizarro y sus seguidores, después de haber plantado la Cruz y tras comprender la amplitud de la civilización (y la riqueza) que acaban de «descubrir», deciden regresar a Panamá a traer refuerzos. En ese momento, el diablo, que acaba de perder México y teme que también su señorío sobre el Perú esté próximo a acabar, decide contraatacar. Satanás, que en la obra aparece habitando la esfera de aire y habla a los nativos a través del viento, ordena a los demonios desatar una tempestad contra los navíos de Pizarro:

«Con el mágico horror de mis horrores
perturban de manera
de tierra y mar oy una y otra esfera,
que el mar, antes desta hallada playa
a aquel baxel con las noticias vaya,
le embata, le çoçobre y le persiga»[8].

Por fortuna para Pizarro, la amenaza no llega nunca a materializarse, ya que la Cruz les protege de las tormentas a él y a su tripulación. En la imaginación de los españoles, la lucha entablada entre Dios y el Diablo en América era por el control no sólo de los habitantes del continente, sino de la Naturaleza en su conjunto.

Estas ideas no eran exclusivas de los españoles. Los jesuitas franceses del Canadá concebían también la colonización como una lucha por la Naturaleza. El jesuita Paul Lejeune (1591-1664) se veía a sí mismo «como los pioneros que avanzan para poner trincheras para la siguiente generación de bravos soldados que asedian y capturan el lugar»[9]. Lejeune dedicó buena parte del tiempo que pasó en Nueva Francia a concebir «grandes máquinas de guerra para destruir el Imperio de Satanás», es decir, a planear maneras de expulsar al dia-

blo de América[10]. Ciertamente, los principales enemigos de Lejeune eran los iroqueses, indios a los que consideraba sicarios del demonio. Para él las guerras de la década de 1640 entre franceses e indios eran parte de un concienzudo plan del diablo de «ver a los Demonios regresar a su [antiguo] imperio»[11]. El jesuita, sin embargo, veía también a la Naturaleza misma como parte de esa lucha. Lejeune dice que los barcos de franceses cargados de granos que llegaban de Europa en la década de 1640 eran asolados por tormentas desatadas por demonios, los cuales «durante la mayor parte del viaje agitaban el océano, desataban vientos y provocaban las más horribles y continuas tempestades». Por suerte para los colonos, unos «[á]ngeles salvaban nuestra Flota de las tempestades que los demonios creaban para hundirla»[12]. A los ojos de Lejeune, Canadá era «una fortaleza llena de Demonios»[13]. Los bosques, por ejemplo, eran «custodiados durante el [húmedo] Verano por pequeños Dragones voladores», millones de insectos aguijoneadores soltados con la finalidad de desangrar a los franceses[14].

La Naturaleza considerada como un campo de batalla no era una preocupación supersticiosa propia sólo de los católicos. Era también una idea aceptada sin ambages por los protestantes. Hemos visto ya en el capítulo 1 que Robert Johnson consideraba que el paisaje norteamericano y las tempestades desatadas por demonios eran instrumentos diseñados por el diablo para impedir que los puritanos se asentasen en el Nuevo Mundo. Era habitual en Nueva Inglaterra durante el siglo XVII presentar la travesía del Atlántico en términos épicos. A su llegada a Masachussetts en 1633, por ejemplo, el reverendo puritano Master Welles escribió a su congregación de origen en Tarlin, Essex, que «él y su familia [habían] pasado lo más duro y [se hallaban] vivos y en buen estado (...) pese a los Demonios y tormentas»[15]. En 1702, Cotton Mather explicaba que «es muy probable que los ángeles del mal posean una energía particular y estén a menudo detrás de los estragos ocasionados por los truenos». Satán, argumentaba, «manda sobre buena parte del arsenal de los cielos», creando temores por medio de «potentes meteoros, truenos y relámpagos». El diablo podía «hacer maravillas en el aire», entre las que se incluían, por supuesto, las tormentas marítimas[16].

Para Mather, Nueva Inglaterra era una tierra en la que los demonios acosaban a los elegidos de Dios, pues en esa provincia los truenos afectaban más a «las casas de Dios». Nueva Inglaterra parecía «un país señalado por los desastres causados por los truenos tanto

como los que más en el mundo. Si las cosas que son asoladas por los rayos se considerasen sagradas, éste sería un país sagrado»[17].

En su preocupación por el control ejercido por el demonio sobre las travesías del océano Atlántico hacia y desde Nueva Inglaterra, Mather llegó a identificar un caso de acoso satánico en el mar en el que el barco mismo resultó atacado. En diciembre de 1695, un navío que se dirigía a Barbados desde Boston fue, según aseguraba Mather, repentinamente atacado por Satanás. Uno a uno, los nueve miembros de su tripulación comenzaron a ser «insensiblemente abducidos», evaporándose súbitamente en el aire. Lucifer hizo que el barco fuera golpeado por tempestades y lanzó vientos para impedir que, al aproximarse a un puerto, los tres marinos supervivientes llegasen hasta tierra. Para terminar de complicar la situación, Satanás volvió invisible la embarcación cuando se le acercaban otros barcos[18]. Los colonos anglo-americanos de los siglos XVI y XVIII (especialmente los puritanos) denunciaban una y otra vez el poder ejercido por los chamanes para comunicarse con el diablo y hacer que éste desatase tormentas. Consideraban que estos *pawwaws* eran capaces de cambiar la ubicación de los bancos de pesca y de producir nieblas que ocasionaban naufragios. También ocasionaban inundaciones o sequías a placer, y en épocas de guerra hacían que se perdieran las cosechas con el fin de hacer morir de hambre a los colonos[19].

No debería sorprender el hecho de ideas de este tipo como las de Mather siguieran siendo planteadas a comienzos del siglo XVIII. Los eruditos europeos no dejaron de sentirse perplejos ante las tormentas inducidas por el diablo incluso en la «era de la razón». Es el caso del filósofo natural de habla germana Johann Zahn (1641-1707). En su *Specula Physico-Mathematico-Historica* de 1696, Zahn argumentaba que «vientos fuera de lo común y horribles tempestades son obra de demonios y producto de la magia, como ha sido probado por los ejemplos discutidos y recogidos por distintos autores». Dios, afirmaba, había permitido que los diablos y sus ministros (*malefici, prestigitores, incantatores*) gozasen de un poder especial sobre la atmósfera[20].

Plantas

Pero el diablo no poseía sólo un poder especial sobre la esfera de aire, desde el cual él y sus secuaces desataban vientos, relámpagos e incluso meteoros (véase fig. 4.1)[21]. Otra idea ampliamente comparti-

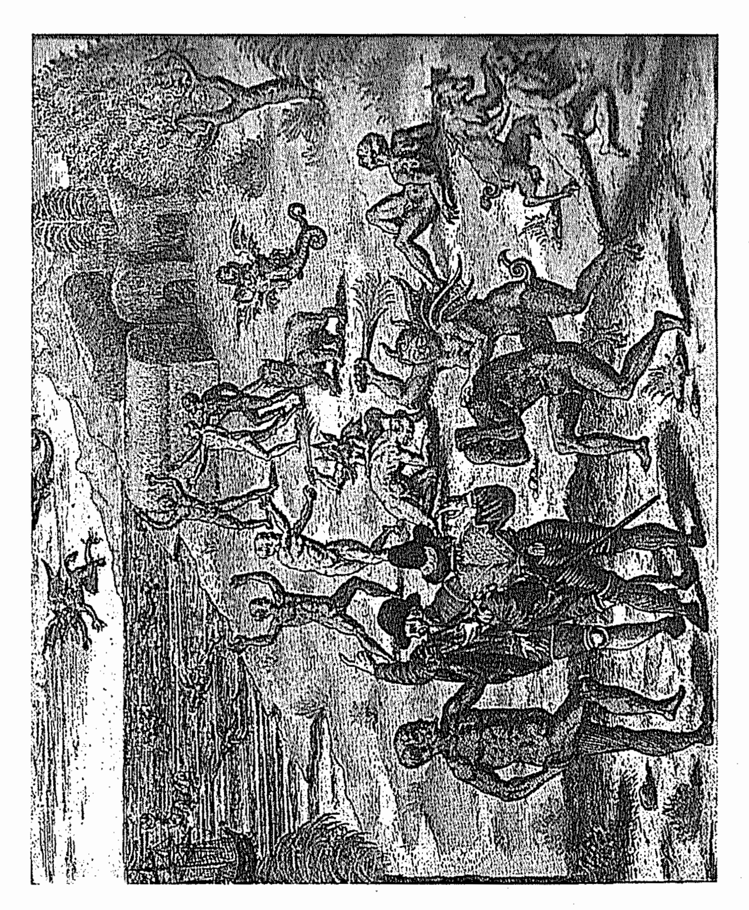


Fig. 4.1. Demonios aéreos atacando indígenas americanos. Ilustración de un pasaje de la traducción inglesa (realizada por Theodore De Bry) de la obra de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578), incluida en Bry, *América*, vol. 3 (Francfurt a.M, 1597).

da por los europeos de la Edad Moderna era que el diablo se relacionaba con las plantas, precisamente porque él y los demonios bajo su poder eran criaturas aéreas. En su *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza* (1644), el gran polígrafo del barroco Juan Eusebio Nieremberg (1595-1658) explicaba que los demonios eran atraídos o repelidos de forma natural por objetos físicos. Según este jesuita hispano, todo lo que se asemejaba a la Cruz repelía a los demonios. La «cincoenrama», el *pentaphyllon* de la obra de Dioscórides, conocida también como *pie de Christo,* argumentaba Nieremberg, «por qualquier parte que la partan tiene forma de una Cruz estremadamente hecha (...) y no me espantara que el demonio por esta causa huyesse de esta yerva porque será huir de la Cruz»[22]. Por la misma razón, había objetos que atraían a los demonios, como el cabello de las mujeres, en particular cuando mujeres vanidosas dedicaban demasiado tiempo a arreglárselo. Al intentar mostrarse atractivas y voluptuosas a los ojos de los hombres, estas mujeres, especialmente cuando llevaban el pelo al descubierto, molestaban de hecho a los demonios, los cuales eran, al igual que los humanos, criaturas lascivas[23].

Se creía que los reyes de Inglaterra y Francia eran capaces de curar enfermedades como la gota y la escrófula (llamada también lamparones) simplemente con ponerse cerca de los enfermos. Aún más impresionante era el poder atribuido a los reyes de Castilla de espantar a los demonios[24]. Aunque Nieremberg atribuía estas habilidades a poderes sobrenaturales, podía también haberlos atribuido a los vapores corporales de los reyes, pues el jesuita estaba convencido de que el aire que expulsaban las plantas bastaba para explicar por qué algunas de ellas eran más adecuadas que otras para exorcizar a los demonios de las iglesias[25]. Los demonios se transformaban en cuerpos a través de la condensación de la capa intermedia del aire en que vivían, y el humo que producían algunas plantas «condicion[a] el ayre y al espacio medio que quede a propósito para que el demonio se vista de figura alguna»[26].

Dadas estas ideas, no puede resultar una sorpresa ver cómo, poco tiempo después de la llegada al Nuevo Mundo, los europeos se dedicaron a buscar plantas para exorcizar demonios[27]. El físico real Francisco Hernández (1517-1587), enviado por Felipe II a América en la década de 1570 para recoger de forma concienzuda plantas para la farmacia real, se excedió en sus obligaciones y finalmente produjo una impresionante historia natural del México central que contenía

once volúmenes de ilustraciones y la descripción de tres mil nuevas plantas, superando así con creces fuentes clásicas como el Dioscórides, cuyo muestreo de plantas mediterráneas no superaba las quinientas especies. Hernández, por ejemplo, estaba impresionado por el *tlahuelicocaquahuitl* o árbol *caragna,* cuyas hojas tenían forma de Cruz. Como era de esperar, Hernández argumentaba que «existe una creencia entre los nativos de que los demonios malignos temen mucho este árbol y huyen de él y que éste es resistente a los conjuros»[28]. El árbol era de esta manera «denominado el "árbol de la demencia" porque al alejar los demonios y prevenir el encantamiento cura a los que están locos por la maldad de los diablos»[29]. Hernández consiguió incluso hallar en Oaxaca un cristal con poderes para exorcizar demonios, conocido como *yztehuilotl* o piedra cristalina (*lapide crystallino*): «ningún otro cristal posee una facultad similar tan maravillosa. Si los informantes dicen la verdad, esta piedra hace que los demonios huyan. También protege del veneno de las serpientes o de otros animales venenosos»[30].

Más habitual aún entre los europeos en América que buscaban sustancias para exorcizar demonios era la búsqueda de plantas y objetos usados por el diablo. En su crónica de la «conquista espiritual» del Perú, por ejemplo, fray San Pedro describe todos los peligros naturales y preternaturales que asediaron a los originarios doce apóstoles agustinos en su batalla contra el diablo en los Andes. No se trataba sólo de que algunas de las *huacas* que las comunidades adoraban como restos fosilizados de sus ancestros eran capaces de hacer que los brazos y las piernas de quienes se acercaban a ellas encogieran de tamaño: el problema es que existían plantas que se usaban para echar maleficios que podían llegar a pudrir el cuerpo humano y convertirlo en un montón de gusanos. Afortunadamente para estos soldados agustinos de Cristo, ni los *huacas* ni las plantas pudieron hacerles daño alguno[31]. San Pedro describió el caso de un guía nativo cuyo cuerpo se había putrefactado ante los ojos de los monjes después de que un chamán les había ofrecido una bebida a ellos y sus guías; sin embargo, los monjes habían sobrevivido intactos[32]. Uno de ellos retó incluso a un chamán comiendo fruta envenenada con polvos de una hierba diabólica. Citando el Libro de los Salmos, salmo 90, versículo 13 («andarás sobre áspides y basiliscos, y hollarás los leones y dragones»), San Pedro concluía que los monjes eran literalmente capaces de «caminar sobre la serpiente y el basilisco y andar sobre el león y el dragón»[33].

La idea de que existían hierbas «satánicas» estaba abierta a controversia. En lugar de defender que las hierbas de América eran demoníacas, el médico Juan de Cárdenas (1563-1609), que había nacido en Castilla pero fue criado y educado en la ciudad de México sostenía, por ejemplo, que las plantas siempre habían actuado sobre el cuerpo por medios naturales, bien por la manipulación de los cuatro elementos, y de ahí los humores, o por medio de influencias ocultas. Era absurdo creer, según él, que había plantas que poseían en sí atributos satánicos: «avemos absolutamente de negar que las yerbas ni medicamentos puedan hazer obra alguna que exceda y pase el límite de obrar naturalmente»[34]. Quienes pensaban que «mediante la [manipulación de la] yerba se hagan las bruxas invisibles y que se vayan en un momento por todo el mundo y que penetren los cuerpos y tornen a bolber al lugar do salieron» erraban completamente. Todas esas acciones tenían lugar directamente «por arte del demonio» y no «por virtud que aya en la yerba»[35]. Todo lo que las hierbas podían hacer, argumentaba Cárdenas, era crear las condiciones naturales de la confusión en los sentidos internos para que así el diablo estableciera comunicación a través de sueños y visiones. Pero, pese a todos detractores, Cárdenas identificó una serie de plantas que facilitaban al diablo el despliegue de sus poderes de engaño, entre ellas el peyote, el *poyomate* (*¿Salvia divinorum?*), el *hololisque* (o semillas de la mañana de gloria) y el *piciete* o tabaco[36].

La recepción del tabaco ejemplifica la tendencia de los europeos a vincular las plantas americanas con las actividades del diablo. Ya en 1535 el naturalista castellano Gonzalo Fernández de Oviedo hizo explícita la conexión entre el uso del tabaco en el Caribe y la comunicación chamánica con Satanás[37]. Pese al incesante aumento del consumo de tabaco en Europa en forma de pasta de uso tópico, o para ser esnifado o fumado, el físico Francisco de Aguilar y Leira (1478-1557) presentaba en su obra *Desengaño contra el mal uso de tabaco* de 1634 el consumo de esta sustancia todavía en los mismos términos que lo hiciera Oviedo y Cárdenas, es decir, como una planta que alteraba los sentidos internos y permitía así la posesión diabólica a través de sueños y visiones[38]. La adicción al tabaco era percibida como un síntoma típico del poder del diablo de suprimir el libre albedrío de la persona[39].

Esta visión del tabaco como sustancia demoníaca de algunos círculos hispanos fue transmitida al resto de Europa. Así lo atestigua el caso del rey Jacobo I de Inglaterra, autor de *Demonologie* (1603).

En su obra *A Covnter-Blaste to Tabacco* (1604), el monarca presenta el tabaco como un mecanismo para generar la confusión entre las clases nobles de su reino (le importaba en cambio menos el consumo popular de esta maligna planta). Dado que Jacobo se consideraba un físico del cuerpo político responsable de curar las enfermedades de la comunidad, se tomó como una obligación identificar los variados peligros por los que el uso del tabaco amenazaba la estabilidad política. Había, por supuesto, razones médicas para evitar el tabaco. Al morir, muchos fumadores tenían los pulmones ennegrecidos. Las supuestas virtudes de la planta, esto es, equilibrar por medio de sequedad y calor las propiedades de frío y humedad de la cabeza, en lugar de limpiar de humos el cerebro daban lugar a «destilaciones» internas que obnubilaban la percepción. Los argumentos de quienes se mostraban favorables a la hierba, según los cuales el tabaco era beneficioso para todas las enfermedades, carecían de sentido. Si se les dejaba a su albur, los vendedores al por menor de tabaco terminarían vendiendo la droga por igual a papistas y puritanos obsesionados con exorcizar demonios: «Y si pudiera por tanto perseguir con el humo a los diablos, como hizo el humo del pez de Tobías (el cual estoy seguro de que no podía oler con más fuerza) serviría como una preciosa Reliquia, tanto para los Curas supersticiosos como para los insolentes Puritanos, que buscan alejar demonios»[40].

El mayor peligro del tabaco residía en la adicción. El tabaco operaba como el diablo, haciendo que quienes lo consumían perdieran la voluntad y el libre albedrío: «igual que un viejo Bebedor no puede mantenerse mucho tiempo sobrio», tampoco los fumadores podían estar mucho tiempo sin tabaco. De hecho, el tabaco generaba estados de «hechizamiento»[41]. El tabaco promovía el afeminamiento al producir molicie y ausencia de voluntad: quienes lo consumían eran «incluso hoy día considerados afeminados hasta entre los propios Indios»[42]. Por consiguiente, los caballeros gastaban sus fortunas en una droga que no sólo producía mal aliento, sino que además influía negativamente sobre la masculinidad en un tiempo en el que Inglaterra necesitaba caballeros fuertes, esforzados y valientes.

En el intento de explicar por qué una droga que dañaba el cuerpo y la constitución del reino resultaba sin embargo tan popular, Jacobo apuntaba hacia el poder de la moda. Era el espíritu gregario lo que había cegado a los valerosos y esforzados caballeros británicos llevándoles a imitar a los nativos de América: «¿Hemos, me pregunto, de rebajarnos sin sentir vergüenza hasta el punto de imitar a estos

brutos Indios, esclavos de los Españoles, excluidos del mundo y hasta el presente ajenos a la sagrada Palabra de Dios? ¿Por qué no les imitamos también en ir desnudos como hacen ellos; o en preferir los avalorios, las plumas y los juguetes, en lugar del oro y las piedras preciosas, como hacen ellos? Sí, ¿por qué no negamos a Dios y adoramos como ellos al diablo?»[43]. Debería achacarse a la fuente misma del tabaco los «pecados y vanidades» que se asociaban con la hierba entre la pequeña aristocracia británica. Las prácticas que provenían de un continente cuyos pueblos y naturaleza estaban poseídos por el diablo sólo podían fomentar efectos diabólicos. Después de establecer que el tabaco en América había sido empleado en origen para curar la sífilis, y tras maldecir a los indígenas americanos por «la impura y adusta constitución de sus Cuerpos» y el «desmesurado calor de su Clima», Jacobo arrinconaba a los que negaban el carácter vicioso y venéreo del continente americano y el origen satánico de la planta: «me parece algo milagroso que una Costumbre surgida de un Suelo tan vil, e introducida por un Padre tan por todos odiado, haya de resultar tan bienvenida». Había algo claramente satánico en el humo del tabaco que a Jacobo I le recordaba al infierno: «el mencionado humo negro maloliente, más parecido al horrible humo de la Estigia y la sima sin fondo»[44].

La marca de Satanás se encontraba por todas partes en la Naturaleza del Nuevo Mundo. Nicolás Monardes (1512-1588), por ejemplo, descubrió imágenes de dragones en el interior de la fruta conocida como árbol de la *sangre de drago* (*Croton lechleri*) (fig. 4.2.) Aunque el gran naturalista Carolus Clusius (Charles de l'Ecluse) (1526-1609) no logró verificar las aseveraciones de Monardes tras plantar *sangre de drago* americano en su jardín botánico en la Universidad de Leiden, los eruditos siguieron especulando sobre el significado de estas misteriosas imágenes[45].

Así, en un estudio sobre referencias bíblicas de reptiles publicado en 1595, Juan Bustamante de la Cámara sostenía que el árbol *sangre de drago* se alimentaba del espíritu vital de los cadáveres de dragones del Nuevo Mundo. Al igual que los dragones y las serpientes, el árbol se

Fig. 4.2. Imagen de un dragón hallada en el interior del fruto del árbol de la *sangre de drago*. Nicolás Monardes, *Dos libros que tratan de las cosas medicinales de nuestras Indias occidentales*, Sevilla, 1574. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California).

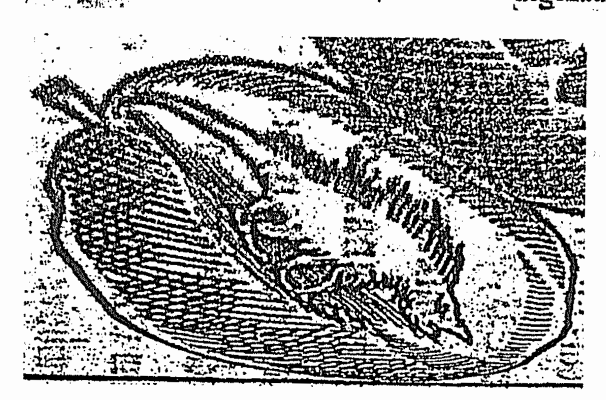
DESPVES DE AVER eſcripto lo ſuſo dicho vinierõ las dos Floras,la vna de tierra Firme y la otra de Nueua Eſpaña. Y en la de Tierra Firme,venia el Obiſpo de Carthagena varon religioſiſsimo,y docto,y muy curioſo en eſtas coſas,el qual me buſco luego en llegãdo, porque eſtaua aficionado al libro que hizimos, deſta materia herbaria:yo le fuy a viſitar,y hablando en muchas coſas de yeruas,y plantas,que ay en ſu Dioceſis, venimos a tratar de la ſangre de Drago,que ſe ſaca muy fina,y en toda perfectiõ,en aquella tierra, y dixome. Yo traygo el fructo del Arbol de do ſacan la ſangre de Drago,que es coſa marauilloſa de ver,porque es como vn animal,yo lo quiſe ver, y abrimos vna hoja do eſta la ſimiente,y abiertala hoja,aparecio vn Dragon hecho con tanto artificio,q̃ pareſcia biuo,el cuello largo,la boca abierta el cerro en erizado, con eſpinas, la cola larga,y pueſto en ſus pies: que cierto, no ay nadie que lo vea, que no ſe admire de ver ſu figura, hecha con tanto artificio, que pareſce de Marfil. Que no ay artifice tan perfecto, que mejor lo pueda hazer. En viendo que lo vi, ſe me repreſentaron tantas opiniones,y tan varios pareſceres,como tuuieron a cerca deſto los antigos,aſsi Griegos, como Latinos,y Arabes,diziendo mil deſatinos, para querer atinar a enſeñarnos,porq̃ ſe dezia ſangre de Drago:vnos diziendo que ſe dize, porque degollado

De lo que traxeron las dos flotas que agora han venido de nueua eſpaña y de Tierra firme.

El Obiſpo de Carthagena.

De la ſangre de drago y de ſu fructo.

Variedades delos ãtiguos a cerca de la ſangre de drago.



desprendía de su corteza exterior por fases. El árbol estaba dotado de extensas raíces que conducían los espíritus vitales de los dragones por el tronco hacia arriba hasta los frutos u hojas, donde se aparecía la imagen de esas serpientes aladas[46]. Bustamante de la Cámara no debería ser tachado de loco o ingenuo que creía en los dragones. Johann Faber, un clérigo alemán que residía en Roma y que acaba de ser reconocido por David Freedberg como uno de los principales miembros junto con Galileo de la Academia de Lynx, un activo centro gestador de modernidad científica, elaboró en su comentario a la obra de Francisco Hernández una historia natural de los dragones en el Nuevo Mundo[47]. Faber recuerda al lector que los dragones han sido avistados tanto en África como en América por testigos de reputación tan intachables como García de Orta, Antonio Pigaffeta, Odoardo Barbosa, Américo Vespuccio y Francis Drake[48].

Johann Zahn era también un firme creyente en los dragones[49]. Pero al igual que sucedía con Jacobo I, su interés por lo demoníaco en América giraba más bien alrededor de las plantas. En su imponente *Specula Physico-Mathematico-Historica,* Zahn ofreció un breve repaso de las «admirables virtudes, poderes y operaciones de ciertas plantas»[50]. De las sesenta y cuatro plantas de su censo de maravillas botánicas, catorce procedían de América; todas ellas eran venenosas. Zahn introducía al lector plantas como la *aquapam,* un árbol colombiano cuya sombra ocasionaba por sí sola la muerte de las personas y hacía que les salieran ampollas tan grandes que los enfermos explotaban al morir, desparramándose sus intestinos; la mandioca o yuca, una raíz caribeña extremadamente venenosa si no es debidamente cocinada; una planta procedente de Antequera, en Oaxaca, tan peligrosa que mataba al instante incluso si era ingerida en pequeñas dosis y que eran tan potente que podía ser conservada durante un año entero sin que perdiera ninguna de sus propiedades; la *laricis,* cuya proximidad producía en la gente ataques que les hacían adoptar el papel de profetas, mercaderes o soldados; la *cohobba* de la Hispaniola, cuyos vapores por sí solos producían embriaguez y convulsiones; una planta de una isla de la costa del Brasil que al tocarla producía ceguera, causando un insoportable dolor en los ojos; o el *tetlatia* o árbol *guao* de México, que al tocarlo quemaba y producía somnolencia; y el árbol *teomat* del Perú, que inducía a la depresión y llevaba al suicidio, entre muchas otras plantas. Zahn subrayaba también que las plantas de América no eran sólo venenosas, sino además también engañosas y traicioneras. Al igual que el embaucador que era Satanás, las plan-

tas de América engañaban a la gente proporcionándoles una falsa sensación de seguridad. Estaba por ejemplo el caso de un árbol de la Hispaniola que echaba un fruto con una engañosa fragancia, ya que al ser ingerida producía instantáneamente la muerte; incluso la simple cercanía a este árbol hacía que la gente se quedase ciega y se volviera loca. Finalmente, había otro árbol en la Hispaniola cuya fruto dulce y en forma de pera producía en quien la comía una repentina somnolencia e hinchazón en la cara.

Monstruos

De igual manera que pensaba que los demonios eran capaces de ocasionar tormentas y habitar en el interior de las plantas, Zahn creía también que el diablo entablaba alianzas especiales con animales. Se decía, por ejemplo, que los lirones de Eslovenia se reunían periódicamente con Satanás bajo tierra y que llevaban en sus orejas la firma del diablo a modo de testimonio de su especial relación con Lucifer (véase fig. 4.3).

A pesar de todo su interés en los demonios y animales, Zahn, sin embargo, no tiene nada que decir acerca de ellos cuando trata sobre América. Otros, no obstante, sí tenían cosas que decir. Susan Scott Parrish ha defendido que la zarigüeya hembra era considerada un animal monstruoso y demoníaco. Según esta autora, los europeos de la Edad Moderna conservaron esta creencia hasta bien entrado el siglo XVII porque la zarigüeya hembra poseía una capacidad reproductiva enorme, quasidemoníaca (posee dos vaginas y dos úteros) y al mismo tiempo parecía estar compuesta de las partes de otros animales. En palabras de Vicente Yáñez Pinzón (1461-ca.1521), que realizó el primer relato de historia natural de Brasil en 1499, la zarigüeya era «[un animal] tan extraño como un monstruo, su cuerpo principal es parecido a un zorro, la parte trasera a un mono, los pies son como los de un hombre y tiene las orejas como un búho»[51]. Si los europeos hubieran definido como satánicos todos los animales exóticos que parecían estar hechos de partes de otros procedentes del Viejo Mundo, hubieran considerado que América estaba poblada por centenares de ellos. El jesuita Nieremberg, por ejemplo, que estaba convencido de que el rey de Castilla poseía poderes naturales sobre el diablo, describió en 1635 el *su* de Patagonia en los mismo términos usados por Yañez Pinzón en su descripción de la zarigüeya cien años antes,



Fig. 4.3. Satanás cuidando de un grupo de lirones en los bosques de Eslovenia. Johann Zahn, *Specula physico-mathematico-historica,* vol. 2, Nuremberg, 1696, p. 327. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California).

es decir, como un monstruoso compuesto hecho de partes de animales del Viejo Mundo. Dijo de él que «en la primera parte de su boca se asemeja en cierta medida a un león, o a un hombre, pues posee barba desde las orejas, de pelo no muy largo, y una larga y ancha cola como una ardilla»[52].

Los europeos no asociaban habitualmente lo monstruoso con lo demoníaco en el Nuevo Mundo. La mayoría pronto cayó en la cuenta de que a menudo los «monstruos» que encontraban eran simplemente artefactos lingüísticos, consecuencia no intencional de una traducción cultural forzada por observadores que no disponían de otra forma de describir animales nuevos. Para describir lo novedoso, los observadores no tenían otro remedio que recurrir a analogías con partes de animales que ya conocían (véase fig. 4.4). Desde luego los observadores europeos se toparon con un puñado de «monstruos» en América, como es el caso del «halcón de Chiapas». Según Nieremberg, el «accipiter Chiappa» poseía «monstruosas patas: una de ganso, otra de águila, con una nada y con la otra captura sus presas»[53]. Pero ni siquiera estos monstruos podían ser definidos como un producto de la soberanía de Satanás sobre América.

La «monstruosidad» de estos animales, tal y como argumentaba Johann Faber, el clérigo alemán residente en Roma y amigo de Galileo en la Academia de Lynx, era simplemente una etiqueta que le ponían los provincianos europeos que los observaban. En sus comentarios a la obra de Francisco Hernández, por ejemplo, Faber trataba de hacer comprensible el *maquiztetzauhuatl* o «Amphisbaena Mexicana» (una serpiente con una cabeza en cada uno de los extremos de su cuerpo) (véase fig. 4.14) y el *quauhtlacoymatl quapizotl* o «Aper Mexicanus» (un jabalí salvaje con el «ombligo» situado en el lomo, con toda probabilidad un saín o pecarí, que posee una glándula de almizcle en su espalda). «Fue del gusto del Creador», escribía Faber, «crear la Amphisbaena y colocar un ombligo para nuestro jabalí mexicano no en el estómago sino en la espalda, así como crear varias bestias diferentes en el Nuevo Mundo con otras formas y maneras de vida, todas las cuales, comparadas con las de nuestro mundo, parecen monstruosas»[54]. Los animales del Nuevo Mundo, sostenía con rotundidad Faber, eran creaciones perfectas de Dios. Su transformación en monstruos se debía sólo a la miope mirada del observador europeo.

En un campo plagado de descripciones de monstruos y rarezas, Faber se veía a sí mismo como un observador preclaro decidido a

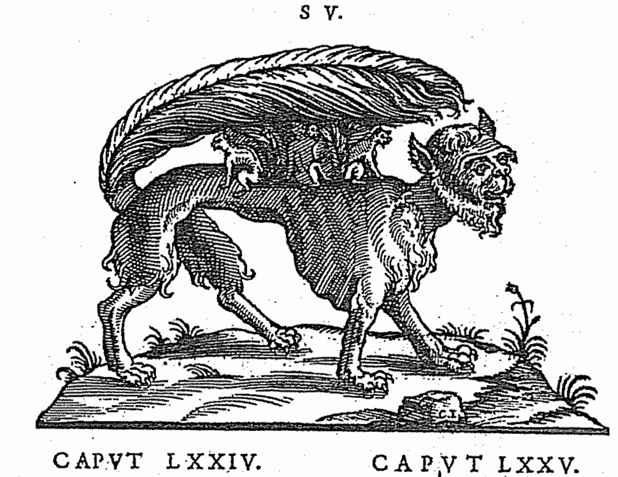
HISTORIÆ NATVRÆ LIB. IX 189

CAPVT LXXIII.

De animali quodam piloso.

INuenitur in agro tetzcocano animal pilosum valdè, vocatum *tlalcoyotl*, duas longum spithamas, vnguibus melis aut quauhpecotli similibus, & cruribus breuibus, & nigro vestitis pilo, breuissimâ caudâ corpore toto & albo in fuluum vergente, sed dorso ac supernâ parte capitis & colli nigris, lineaque distinctis candenti. Caput est paruum, rostrum tenue & longiusculum, exerti canini, ac vita victusque eadem quæ quauhpecotli.

S V.



CAPVT LXXIV.

De su animali.

CAPVT LXXV.

De glire Chiappæ.

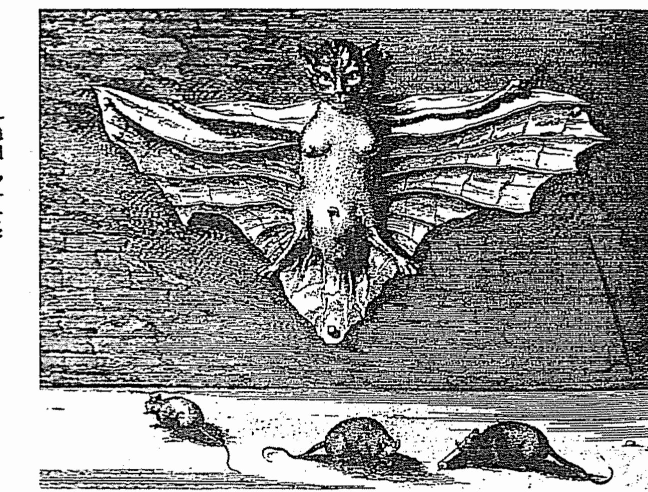


Fig. 4.4. El *su* de la Patagonia, parecido a un león-ardilla, y el murciélago de Patagonia que parece un gato volador. Extraído de Juan Eusebio Nieremberg, *Historia naturae*, Amberes, 1635, y Athanasius Kircher, *China monumentis*, Amsterdam, 1667. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California). Ambos animales parecen estar conformados por partes de otros animales (del león y la ardilla en el caso del *su*, y del murciélago y el gato en el caso del murciélago chino). Su aspecto monstruoso no los volvía necesariamente seres demoníacos, sino que era un efecto de las limitaciones lingüístico-culturales inherentes a los observadores europeos.

poner las cosas en su sitio. Según su planteamiento, la inmerecida reputación de América como una tierra de monstruos era, paradójicamente, obra del propio diablo. Esto se manifestaba, por ejemplo, en el caso de las descripciones del *Picus Americanus*. Se rumoreaba que este pájaro americano construía sus nidos con una extraña hierba que podía doblar el hierro al entrar en contacto con ella. Faber pensaba que esto carecía de sentido, pero señalaba: «Creo que no se encuentra pico más largo en ningún otro animal» («rostrum in ave nulla maius reperiri existimo»). El diablo se hallaba también detrás del rumor de la existencia de un pájaro capaz de identificar una hierba de atributos maravillosos: «pero si es una cuestión de murmullos y palabrería, esas cosas se vuelven entonces sospechosas como resultado de los manejos, la ayuda y la sugestión del diablo. De hecho, yo sé que la mayoría de los hombres no se contenta con facilidad con cosas que son comunes y que se encuentran todos los días en cualquier parte, sino que con mucha facilidad creen, buscan y admiten [cosas fuera de lo común]. Historias fantásticas, supercherías de viejas y ritos supersticiosos urdidos por la sagacidad del diablo se diseminan con tanta facilidad por todo el mundo que finalmente llegan también hasta nuestros americanos y antípodas»[55]. Por fortuna tanto para los indios americanos como para este distanciado observador europeo que era Faber, el diablo se hallaba ahora a la defensiva, y su tiranía y sus engaños estaban siendo desafiados en el Nuevo Mundo por la luz de la Palabra de Dios. Pero ese viejo maestro que era el demonio, señalaba Faber, se mostraba aún bastante capaz de agitar los rescoldos del embuste entre los indígenas americanos[56].

Serpientes satánicas

Juan Eusebio Nieremberg poseía una misteriosa capacidad de hallar lo oculto dentro de los animales. Su libro sobre maravillas de las Indias está plagado de casos de aceites y polvos extraídos de cuerpos de animales que poseen grandes poderes preternaturales. Los pinchos del puercoespín (*animalibus spinosis* o *hoitzlaquatzin*), por ejemplo, podían penetrar la piel y el cuero por sí solos sin necesidad de presionarlos contra la piel[57]. Extractos obtenidos de la cola de la zarigüeya disolvían los cálculos de los tractos urinarios, soldaban fracturas de los huesos, calmaban calambres y estimulaban el deseo sexual, la lactancia, la menstruación y la actividad laboral[58]. La lista es

extensa, pero en ella hay sólo un puñado de casos que apuntan a la existencia de relaciones abiertas entre animales y Satanás en el Nuevo Mundo[59]. De hecho, a menudo las conexiones demuestran que los animales americanos podían ser empleados para exorcizar demonios, como es el caso del «pato sonador de cuerno» (*anatibus cornicibus*), cuyo sonido como el de una corneta alejaba a los malos espíritus[60].

Eran, no obstante, las serpientes, los animales que ejemplificaban el control sobre América por parte de Satán (véase fig. 4.5). Nieremberg tenía una extraordinaria capacidad para encontrar analogías entre los animales y las personas de una misma región geográfica. Hallaba, por ejemplo destacables parecidos entre las llamas de los Andes y los indígenas americanos, ya que ambos eran obstinados, inexpresivos y resistentes al castigo corporal así como dispuestos a la obediencia por medio de una suave persuasión[61]. Por la misma razón, el voraz y canino *rossomaka,* un carroñero de los bosques de Moscú y Lituania, recordaba a Nieremberg los hábitos alimenticios de los rusos, los cuales, según pensaba, comían y vomitaban en sus fiestas hasta la extenuación[62]. Este gusto por las analogías predisponía a Nieremberg a relacionar las serpientes del Nuevo Mundo con el control de Satanás sobre los indígenas[63].

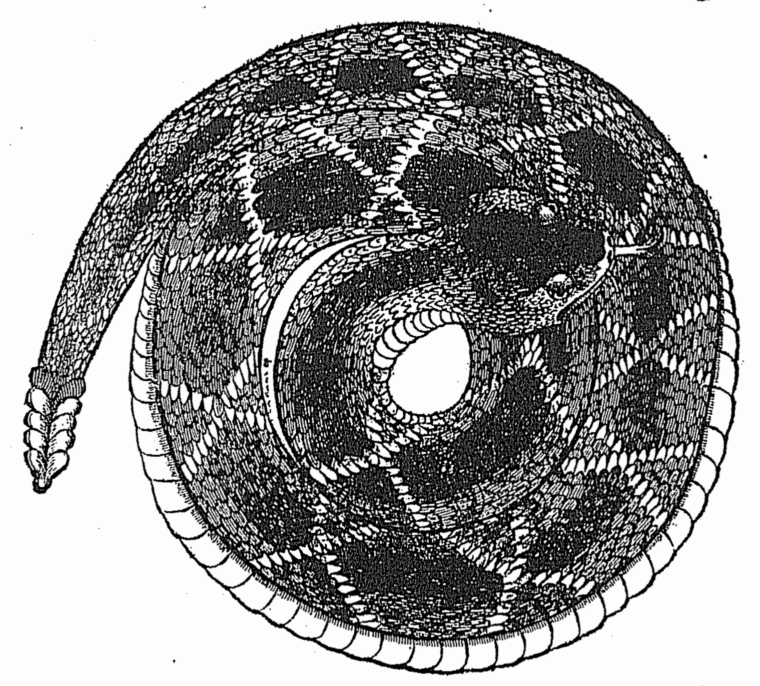
Pese a todos los intentos de erradicar los rumores desatados por Satanás en el Nuevo Mundo y de acabar con las clasificaciones que presentaban a los animales americanos como monstruos satánicos, el propio Faber no podía negar que había animales que de hecho pertenecían a Lucifer. Las serpientes en particular eran, según pensaba, criaturas de Satanás. ¿Cómo podía ser que «la Naturaleza, la creación de Dios que nos alimenta y sostiene, haya producido una criatura que odiamos y tememos tanto»? La respuesta, contestaba de manera retórica Faber, se hallaba en la historia bíblica de Eva y el paraíso (Génesis, cap. 3, versículos 14-15). Dios había castigado a la serpiente diabólica por su engaño y su traición: «Y Dios dijo a la serpiente: por lo que has hecho eres maldita entre los animales y bestias de la tierra: [quedas condenada] a avanzar reptando y a alimentarte de desperdicios el resto de tu existencia»[64]. Más aún, Dios había plantado en Eva y sus descendientes la semilla del odio hacia las serpientes, condenando a las serpientes a ser exterminadas algún día[65]. La maldición de las serpientes en el Pentateuco, defendía Faber, había sido cumplida de forma metafórica por Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, pues «por esta mujer que es la Virgen María más adorada, la más justa Eva para nosotros, a través de la cual y con cuya semilla

EX SOCIETATE IESV

HISTORIÆ NATVRÆ

LIBER DVODECIMVS.

DOMINA SERPENTVM, siue TEVHTLACOCAVHQVI.



CAPVT PRIMVM.

De dominâ serpentum.



NON sine naturæ vsu reptilia sunt: nec minùs maiestatē Creatoris humilitate suâ exaggerant, non minùs bonitatem peste suâ. Scit pessimis Deus iuuare, scit veneno mederi: liberalem medicina opem è noxijs istis vsurpat. Exordium occupet atrox genus serpentum, Teuhtlacocauhqui, seu dominam serpentum Barbari vocant, viperam Hispani, siue ob similitudinem capitis, siue pestis. Anguis hic quaternos pedes aut ampliùs longus, & humanum, vbi mediocriter crassus est, latus: dorso eminenti, viperino capite, ventre ex albo pallescente, lateribus opertis, candentibus squamis, fascijs tamen pullis per interualla intermixtis: dorsum fuscum est, luteis tamen lineis sese in ipsâ spinâ secantibus insigne. Multæ sunt eius serpentis differētiæ, non plurimùm inter se distan-

Fig. 4.5. Teutlacocauhqui, o Domina Serpentum. Extraído de Juan Eusebio Nieremberg, *Historia naturae,* Amberes, 1635. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California). La supuesta proliferación de serpientes en el Nuevo Mundo era presentada en las fuentes europeas de la Edad Moderna como evidencia de la soberanía de Satanás sobre el Nuevo Mundo.

nació Jesucristo, la cabeza del diablo, se ha visto debilitada esa antigua serpiente, nuestro más implacable enemigo»[66].

Al igual que Faber, Nieremberg se hallaba también perplejo por la contradictoria existencia de malignos animales rapaces, iracundos, mortíferos y carnívoros (*rapacia, iracundia, exitalia et carnivora*) que habían sido originariamente creados por Dios para que el hombre cuidase de ellos como animales de compañía. Nieremberg entendía, igual que Faber, que el pecado original era la causa del mal en la Naturaleza, y en particular del carácter traicionero inherente a las serpientes. El veneno de las serpientes era claramente un fenómeno explicable a partir de la expulsión del hombre del paraíso terrenal, concluía Nieremberg, ya que los elegidos y los santos no sólo eran inmunes a las picaduras de las serpientes, sino que tenían control sobre estos animales[67]. De hecho, Nieremberg sostenía que los demonios habían adulterado los venenos de las serpientes, que en origen habían sido creados por Dios para que fueran mucho menos letales, para mantener aterrorizados y bajo control satánico a los humanos[68]. Y en América en concreto estos humanos estaban de hecho aterrorizados.

Sería tedioso recorrer una a una las ingentes muestras procedentes de fuentes europeas de los siglos XVI y XVII que presentan el Nuevo Mundo como un territorio infestado de serpientes satánicas. Es suficiente decir que esta percepción tiñe incluso las representaciones más naturalistas sobre América elaboradas por los observadores europeos más clarividentes. Es el caso de Frans Post (1612-1680), considerado uno de los primeros europeos que dibujó con precisión la naturaleza del continente. A menudo se argumenta que este pintor holandés captó imágenes del desconocido paisaje brasileño que poseen un sorprendente parecido con la realidad. Miembro del entorno de Juan Mauricio de Nassau (1604-1679), que gobernó para los holandeses la zona del noroeste de Brasil entre 1636 y 1644, pintó, de hecho, decenas de exitosos paisajes. Pese a todo el realismo de sus composiciones, es fácil encontrar escondidas en los márgenes de las pinturas de Post las ubicuas serpientes: en la figura 4.6 una serpiente saca su cabeza de entre la espesa maleza subtropical para devorar entera una pequeña liebre[69].

Era algo ampliamente admitido que América se hallaba en manos de demonios en forma de serpiente. El 5 de junio de 1662, cinco escuadrones de caballeros que representaban los ejércitos de cinco naciones cabalgaron frente al palacio de las Tullerías en París hasta la plaza principal, donde centenares de distinguidos espectadores,





Fig. 4.6. Frans Post, Claustro franciscano en Igaraçú, Brasil (ca. 1655). Cortesía del Historisches Museum, Francfurt a.M.

entre los que se hallaban las reinas de Francia e Inglaterra, se habían congregado para asistir a la representación. A la cabeza de los escuadrones se hallaban, respectivamente, el rey de Francia Luis XIV en persona y cuatro de los más poderosos aristócratas del reino. Otros diez caballeros rodeaban al jefe de cada uno de los escuadrones. Además de esto, los escuadrones iban acompañados de decenas de caballos, escuderos, pajes, mozos de caballerizas, trompetas, tamboreros y sirvientes de librea. El escuadrón de los Romanos, dirigido por Luis XIV, lucía llamativos escudos y armaduras, al igual que sucedía con el de los Persas (dirigido por el príncipe de Condé), y el de los Indios de la India (dirigido por el duque de Anguien). El quinto y último «ejército» representaba a los «salvajes de la América» y era capitaneado por el duque de Guisa.

Era éste, sin embargo, un ejército extraño. Junto con los diez caballeros, en la formación participaban cuatro pajes vestidos como sátiros. Los trompeteros y muchos de los pajes eran «salvajes» que portaban mazas y vestían con pieles de tigre; los tamboreros aparecían vestidos de tritones y los pajes como bacantes. Veinte de los veinticuatro sirvientes de librea eran osos, y el resto eran esclavos negros que llevaban monos en sus hombros. Cada uno de los escuderos y pajes llevaba un casco decorado con una cabeza de «dragón», y sus uniformes estaban decorados con «ojos de dragones». Los diez héroes lucían además plumas de colores, y sus monturas estaban hechas de piel de pantera. Capitaneando esta temible parada militar, el duque de Guisa, el *Roy Americain,* iba vestido como el diablo en persona. Su armadura estaba hecha de pellejos, cabezas y colas de «dragones». El casco estaba adornado con plumas americanas de lo más exquisito y con la cabeza de un dragón dorado. La montura estaba hecha de pieles de tigre, y de ella colgaban serpientes. «De la grupa del caballo, un enorme hocico de dragón vomitaba una bocanada de serpientes, que formaban su cola»[70]. Por último, el héroe portaba en su mano un mazo con una gruesa serpiente enroscada en él.

La Providencia católica en la Naturaleza

Los observadores católicos de los siglos XVI y XVII en el Nuevo Mundo no estaban muy dispuestos a conceder que el reino de la Naturaleza quedase en manos del diablo. Para ellos, las señales del combate épico del cristianismo contra Lucifer se esparcían por todo

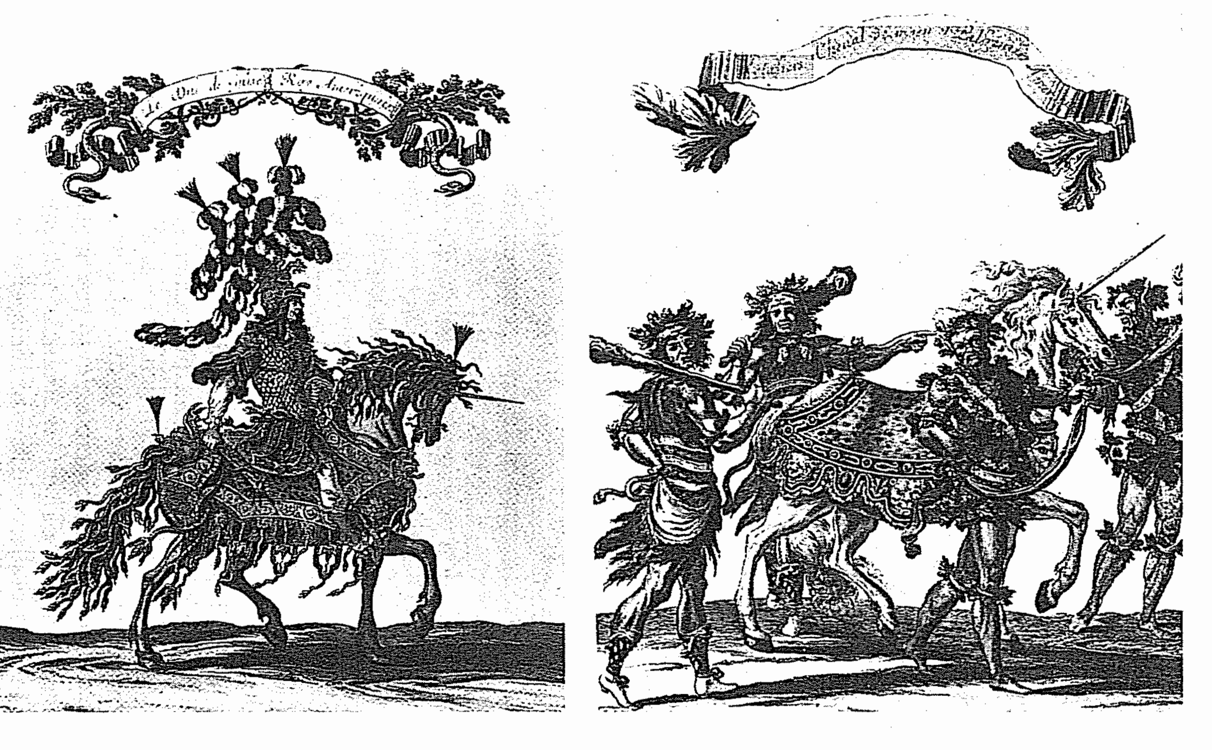


Fig. 4.7. El duque de Guisa como un rey de América (izquierda) y sirvientes de librea americanos, escuderos y mozos de cuadras (derecha). Charles Perrault, *Courses de Testes et de Bague Faittes par Le Roy, et par les Princes et Seigneurs de sa Cour en l'Anne 1662,* París, 1670.

el mundo natural. Los europeos estaban seguros de que la Naturaleza misma se estaba adaptando a la llegada de la palabra de Dios a América.

Santos

La primera señal de que se iban a producir inminentemente cambios en la Naturaleza era la proliferación de santos. Así como el diablo poseía una extraordinaria influencia sobre la Naturaleza en la América católica, se consideraba que, en particular, los benditos y santos contaban con poderes preternaturales igualmente enormes. Surgió así en la América ibérica una tradición de hombres sagrados capaces de controlar la Naturaleza en su lucha contra Satanás. Es el caso por ejemplo de fray Pedro de Córdova, el monje agustino que logró escapar de un ataque de los indios en Isla Margarita aferrándose con fuerza a su crucifijo. Tras el ataque, Córdova y su compañero, únicos supervivientes del exterminio de la primera partida de colonos en la isla, corrieron en dirección a la playa y hallaron un bote con mástil. Desafortunadamente para los monjes, la embarcación hacía agua y no tenía vela. Sin perder el ánimo, subieron al bote, navegaron cientos de millas y, unos días más tarde, llegaron indemnes a la Hispaniola. Esta hazaña de navegación, explicaba en 1626 en su hagiografía póstuma el cronista agustino Agustín Dávila Padilla (1562-1604), había sido posible debido sólo a que «a este siervo de dios obedecía el agua y el viento, y se le quietava la mar, y le estavan subjetas todas las criaturas, sin que se le atreviese aun el mismo demonio»[71].

Está también el caso del «conquistador espiritual» del Paraguay, el jesuita Marciel de Lorenzana, un caballero espiritual típico de la Edad Moderna en América, que dedicó su vida a combatir al diablo en los márgenes del Río de la Plata. Lorenzana llegó a Paraguay en 1609 con un crucifijo como única arma, «enarbolando el sagrado madero de la Cruz, para el espanto del demonio»[72]. Logró convertir incluso a los chamanes más poderosos que, aliados con el diablo, eran capaces de desencadenar terremotos. Con sus oraciones, Lorenzana «tuvo a raya (...) al demonio, que se aparecía visiblemente a los Indios Paranás»[73]. Este caballero de Cristo tenía el poder de curar a los enfermos y de multiplicar la miel almacenada en barriles. El veneno de las serpientes no le hacía mella[74].

Más señalado aún que Córdova o Lorenzana era, no obstante, el jesuita portugués José de Anchieta. Anchieta nació en las Azores, estudió en Coimbra y fue enviado a Brasil en 1553 nada más ser ordenado jesuita para recuperarse de una enfermedad que le mantenía postrado. En Brasil, Anchieta sanó y se convirtió en un incansable soldado de Cristo en la lucha contra el diablo, así como en un consumado latinista. Entre las muchas obras que escribió, destaca su *De gestis Mendi de Saa* (1563), pues se trata del primer poema épico que presenta la expansión colonial europea en lenguaje homérico, y la colonización en términos demonológicos (véase el cap. 2). Además de afinar sus dotes como poeta y de elaborar gramáticas y textos en tupinamba, Anchieta llegó a ser pronto conocido por su santidad y su capacidad de predecir el futuro, curar enfermos y levitar. Cuando oraba, despedía una luz resplandeciente, llegando a volverse invisible[75].

El poder de Anchieta sobre el elemento aire era tan extraordinario como el de su contemporáneo, el jesuita Francisco Xavier (1506-1552) en la India, que reunió seguidores entre los musulmanes «y otros infieles» gracias a su destreza para calmar las tormentas marinas en el Océano Índico. Xavier frenó también en una ocasión un rayo antes de que cayera sobre la aldea de Toro en Malaca, y salvó a unos marineros de morir de sed volviendo potable el agua del mar. Hasta los «espíritus inmundos» le obedecían, según afirmaba su hagiógrafo. Éstos «reconocían el orden de San Francisco (...) echándolos diversas veces de los cuerpos humanos, de que estavan apoderados, y también de lugares que destruían»[76].

Por su parte Anchieta, en una ocasión durante una tormenta, impidió que lloviera el tiempo suficiente como para permitir a los indígenas americanos representar una pieza teatral sobre Cristo. En otra ocasión, se sumió estando en una playa en un profundo trance místico mientras rezaba. Cuando la marea subió, sus compañeros le encontraron rodeado de una pared de mar, completamente seco y aún en meditación profunda. Su poder sobre la Naturaleza no se detenía en el terreno de los elementos; también controlaba a los animales. En una ocasión, iba en una barcaza bajo un sol tan intenso que pidió a una bandada de pájaros llamados *guaraces* que pasaban por su lado que le protegieran de los abrasadores rayos. Los pájaros, que fueron inquiridos por Anchieta en brasileño, aceptaron gustosos. En otra ocasión, se dirigió educadamente a una bandada de pájaros que estaban intentando depredar pescados capturados por un grupo de jesuitas. Anchieta pidió a los animales que se marchasen y volvieran

más tarde a comerse los desperdicios, lo cual hicieron sin rechistar. Tenía un poder tan extraordinario sobre las aves que les enseñaba a cantar canciones de alabanza a Dios. Su control sobre los monos era también legendario. En una ocasión, un enorme simio anciano se cayó de un árbol y a su alrededor se juntaron un grupo de monos para hacerle duelo. Sin embargo, los indígenas atacaron a los primates con intención de capturarlos y comérselos. Anchieta ordenó a los indios que cesasen en su actitud y a continuación dijo a los asustados monos que regresasen para enterrar a su compañero muerto. Una vez más, los monos obedecieron[77].

El relato completo de los poderes preternaturales sobre la Naturaleza atribuidos a Anchieta llenaría bastantes páginas. Pero lo que a nosotros debería preocuparnos es el sentido último de estas habilidades. Según sus hagiógrafos, Anchieta dominaba la Naturaleza con toda suerte de prodigios «que declarasen a aquel Nuevo mundo las grandezas del Criador»[78]. Por consiguiente, Anchieta ordenó a los monos que regresasen para llorar a su muerto no tanto porque se preocupase por los primates, sino porque quería enseñar una lección a los indios: «No hizo esta acción el Padre Ioseph, movido tanto de lástima de aquellos animales (...) quanto deseoso de acreditar así la ley de Dios, y despertar los entendimientos tardos de los Indios, a la veneración y respeto de su criador; pues así les mostrava que todo obedecía al hazedor de todas las cosas, y que todas servían al que enteramente se sujetava a las leyes de Dios»[79].

El objetivo último detrás del constante despliegue de fuerza sobre la Naturaleza a cargo de Anchieta era dar una lección a los tupinamba sobre el previsible triunfo de Dios sobre Satán. No es extraño que Anchieta disfrutase paseando descalzo por la selva, donde disfrutaba de las picaduras de las serpientes, a las que era inmune. En sus incursiones por tierras vírgenes, cuando se topaba con serpientes, las pisaba y ordenaba arrastrarse hasta su regazo, las acariciaba como si fueran animales domésticos, y las dejaba marchar. Se servía de ocasiones como éstas para enseñar a los tupinamba lecciones sobre «la omnipotencia de Dios, mostrando como todas las cosas se rinden a los que le sirven»[80].

Hombres sagrados como Córdova, Lorenzana y Anchieta aportaban poderes preternaturales extraordinarios a la lucha de los europeos para liberar el mundo natural americano de las manos de Satanás. Lo que los convertía en seres tan poderosos era su santidad. Miguel Sánchez, el principal exégeta del milagro de Nuestra Señora

de Guadalupe (véase cap. 2), argumentaba en 1648 que el cuerpo de los santos despedía una fragancia espiritual que hacía huir a los demonios. Así como el perfume de las plantas podía expulsar a los demonios de la esfera del aire, los cuerpos de los santos poseían un concentrado olor a santidad que impregnaba incluso sus vestimentas[81]. No resulta extraño entonces que, en la América colonial, cuando fallecían determinados varones o mujeres considerados santos se congregaban multitudes no sólo para despedirles, sino también para hacerse con pedazos de sus cuerpos (preferiblemente lóbulos de la oreja, dedos y narices) o, más habitualmente, retales de sus ropajes. Cuando en 1617 murió la beata Rosa de Lima (canonizada en 1671), se reunió toda una multitud para contemplar el cuerpo sin vida. Una persona arrancó uno de los dedos de la muerta, pero la mayor parte de los miembros del gentío se contentó con trozos del hábito usado de la monja. La demanda fue tan grande que hubo que vestirla hasta seis veces[82].

Si el perfume de las reliquias detenía los asaltos de Lucifer, la fragancia sagrada de las imágenes milagrosas garantizaba incluso mayor protección al creyente. Las imágenes de la virgen María eran particularmente efectivas. La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura, situada en el santuario de Guápulo, cerca de Quito, hoy Ecuador, era conocida, por ejemplo, por su poder de exorcizar demonios de los cuerpos de indígenas poseídos[83]. Pero la imagen con mayor poder de exorcismo era la de Nuestra Señora de Guadalupe en México (véase la fig. 4.8). Sánchez explicaba este atributo dentro del contexto del significado más amplio de la imagen, y como efecto de la fragancia sacra que el retablo mismo había adquirido una vez ocurrido el milagro. Dado que la imagen era la realización histórica de los combates de la mujer del Apocalipsis contra el dragón multicéfalo del pasaje de la Biblia, todo el propósito de su milagrosa aparición en México era, según Sánchez, acabar con el diablo[84]. En cualquier caso, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe libraba a México de ser atacado por los demonios. A la altura de 1749, el jesuita Francisco Carranza aseguró a sus feligreses en un sermón que pronunció en Ciudad de México que bajo el patronazgo de Nuestra Señora de Guadalupe, México había quedado limpio de demonios: ya no se registraban casos de sujetos poseídos, y quienes llegaban desde España previamente posesos quedaban liberados de los demonios en cuanto pisaban tierra[85].

La cultura de la piedad y la santidad que trajeron los hispanos al Nuevo Mundo, tierra infestada de demonios, había contribuido lite-



Fig. 4.8. Nuestra Señora de Guadalupe ahuyenta a los demonios que causan tempestades (siglo XVIII). Grabado en bronce por Nicolo Mogalli a partir de un dibujo de Filippo Vangelisti. Es una de las doce *Escenas de la tradición guadalupana*. Cortesía del Museo de la Basílica de Guadalupe, Ciudad de México (México).

ralmente a la transformación de éste. El convencimiento de que la Naturaleza experimentaba cambios como resultado de la lucha entre los ejércitos de Dios y los del Diablo llevó a Nieremberg a afirmar que el elemento agua había sido domesticado por el bautismo de Cristo, pues la magnitud y el número de inundaciones y avalanchas de agua había disminuido justo a continuación de que Cristo se había bañado en el lago Jordán para ser bautizado por Juan el Bautista. Por la misma razón, los olivos se hicieron más robustos tras elegir Cristo el aceite de oliva para uno de los sacramentos. Según Nieremberg, el mar Adriático se había vuelto más tranquilo después de que Santa Elena dejó caer en sus aguas uno de los clavos con los que crucificaron a Cristo. También era cierto lo contrario: los cocodrilos del Nilo se volvieron más repugnantes y más grandes después del triunfo del Islam en Egipto. Para Nieremberg, los hundimientos de barcos no eran otra cosa que un reflejo de la pecaminosa vida de sus tripulaciones; por consiguiente, el rezo era la mejor estrategia que debían seguir los marineros cuando sus barcos se hallaban en peligro. Un siglo antes de Nieremberg, el naturalista Fernández de Oviedo había ya hecho públicos estos planteamientos, y su detallado relato de naufragios en el océano Atlántico y de milagrosos relatos de supervivencia cumplían el pedagógico objetivo de demostrar que las tripulaciones de vida disipada eran más proclives a irse a pique, y que rezar a Nuestra Señora de Guadalupe ayudaba a muchos a sobrevivir. Fernández de Oviedo y Nieremberg creían ambos que la llegada del cristianismo a las Américas había transformado la naturaleza en sí misma: los huracanes se habían vuelto menos amenazadores en el Caribe porque los ejércitos de los demonios que acechaban los mares estaban en retirada[86].

Flora y fauna

Pero Dios no actuaba sólo a través de intermediarios sagrados, reliquias e imágenes. Conforme fue avanzando la colonización ibérica, se fue haciendo patente a los observadores de la Naturaleza que había plantas y animales que habían sido elegidas por Dios para expulsar al diablo del continente.

Los escritos católicos de los siglos XVI y XVII sobre la fauna y la flora del Nuevo Mundo están a menudo plagados de referencias a lecciones para el buen cristiano que pueden aprenderse de la Natu-

raleza. Es, por ejemplo, el caso de Pérez de Ribas, cuya historia de las misiones jesuitas en Sinaloa, que data de 1645, describió el horripilante descuartizamiento por los caníbales de su compañero Tapia. A pesar del tono épico de su narrativa, o tal vez debido a ello, Pérez de Ribas incluyó en ella retazos de la historia natural de la región de la que extraía enseñanzas religiosas. Según él, el árbol *tucuchi* de Sinaloa (probablemente una variedad de ficus con raíces aéreas, o tal vez un mangle), por ejemplo, tenía ramas que se apoyaban en pequeños troncos. Era por consiguiente difícil saber si los troncos nacían de las ramas o si brotaban de las raíces. Pérez de Ribas halló en este árbol una enseñanza teológica sobre el misterio de la Santísima Trinidad: «y podemos dezir que quiso Dios en esto dexar en la naturaleza un rastro de cómo el Espíritu Santo emana del Padre y del Hijo»[87]. En esta arbórea representación de la Trinidad, las ramas y las raíces representaban al Hijo y al Padre, respectivamente, y el tronco al Espíritu Santo.

Bastante edificante era también el caso de las hormigas de Quito. El 19 de enero de 1649, los habitantes de esta ciudad se despertaron con la noticia de que unos ladrones habían robado de una iglesia un copón sagrado lleno de hostias consagradas. Aunque la vasija no pudo ser recuperada, las hostias fueron halladas en un barranco, y cuando el gentío se lanzó a recogerlas, las encontraron rodeadas de un mar de hormigas en forma de custodia gigantesca: la Naturaleza había intervenido del lado del Señor. La ciudad edificó una iglesia en el lugar del milagro: la Iglesia del Robo[88].

El trabajo tal vez más influyente del género de la historia natural católica es la *Historia naturae* (1635) de Juan Eusebio Nieremberg. En él, el autor no sólo identificó especies que pertenecían al diablo, sino también aquellas que tenían la función de enseñar lecciones cristianas. Nieremberg describe, por ejemplo, el caso de un león del norte de África que fue salvado por un caballero español cuando iba a morir por el ataque de un dragón. Desde ese día en adelante, el agradecido animal siguió al caballero como si fuera su mascota. Cuando el caballero regresó en barco a España, el león se arrojó al mar y se ahogó. Nieremberg empleó este relato caballeresco para arrojar luz sobre la naturaleza del alma. El alma, argumentaba, era como un león amenazado por el dragón de Satanás, y Dios era el caballero libertador a quien el alma debía estar agradecida, aún a riesgo de la propia vida: «¿Qué harás, o alma, cuando seas liberada de las fauces del infernal dragón por ese tan noble caballero montado en el caballo

blanco de su más pura humanidad? ¿Es acaso posible que no corras en pos de tu liberador? ¿Acaso no has de volar tras él, aunque tengas que luchar contra las olas del mar?»[89]. Nieremberg habla también de un perro que había obligado a su dueño a levantarse para ir a misa e incluso a despertarse cada vez que se quedaban mal cerradas las puertas de la iglesia. El perro hacía también que los caballos y las mulas, y quienes los montaban, se arrodillasen al pasar frente a la iglesia, y forzaba a los enfermos que acudían a la iglesia a comportarse y vestir con decencia. Nieremberg contaba también cómo en 1628 unos ladrones, cuando huían con una imagen del niño Jesús robada de la iglesia, se habían topado con una bandada de gansos que les habían atacado sin piedad al tiempo que alertaban a los vecinos, quienes finalmente capturaron a los ladrones[90].

No puede resultar extraño que Nieremberg también encontrase en el Nuevo Mundo animales y plantas que contenían mensajes liberadores. Uno de ellos era el *hoitzitzilototl* (colibrí), de quien se decía que se servía de su pico (o sus garras, dependiendo del contradictorio relato de los testigos) para colgarse de los árboles, cayendo así en un estado catatónico para finalmente «resucitar» a los seis meses. Al igual que Cristo, por tanto, el pájaro «fallecía» en una cruz de madera, siendo así «pequeño pero capaz de lograr la victoria sobre la muerte». Su ciclo vital arrojaba de esta manera luz sobre los misterios de la Pasión y la Resurrección[91]. Nieremberg citaba también el caso del ñandú macho o «avestruz» de las Pampas (*Rhea americana*). El macho reúne a veinte o treinta hembras y las obliga a poner los huevos en un mismo lugar, relevándolas a continuación e incubando él los huevos. Sacrifica entonces el macho uno de los huevos para atraer insectos, de manera que más tarde al nacer los polluelos tendrán bichos para comer. Para Nieremberg, el comportamiento de este animal «resolvió la contradicción según la cual por un lado la Sagrada Escritura acusa al avestruz de carecer de sentimiento de paternidad hacia sus crías, mientras los autores [seculares] lo ensalzan por sus sentimientos paternales: esto es, los machos aman a sus polluelos, mientras las hembras les desprecian»[92].

La Flor de la Pasión

De todas las cosas que eran aliadas de Dios en América, la flor de la pasión era el ser que poseía mayor potencial pedagógico. Según Nieremberg, la flor representaba con claridad el látigo y la columna, las heridas rojas de Cristo y la sangre, los tres clavos de la crucifixión, la corona de espinas y la lanza que hirió a Cristo en el costado. La planta contenía también el «fruto» de la resurrección, con su delicioso néctar dulce. Tanto la planta como el fruto, decía, estaban contribuyendo a la expansión de la Buena Nueva, rodeando la tierra con la promesa de liberación traída por la Pasión y Resurrección de Cristo[93]. Este último aserto no era una exageración, pues los jesuitas habían ya a esas alturas introducido en el imperio otomano la planta y con ella su mensaje de liberación[94].

Dada la fascinación de Nieremberg con lo oculto y lo alegórico en la fauna y la flora, resulta un tanto sorprendente comprobar que el jesuita no exploró a fondo la significación teológica de una planta que procedía de un continente durante tanto tiempo en manos de Satanás. Recayó en otros la reflexión sobre este misterio. Monardes fue tal vez el primer naturalista que llamó la atención sobre los símbolos cristianos encarnados en esta flor; lo hizo ya en 1574[95]. Más tarde, entre 1607 y 1610, aparecieron repentinamente en Italia varios panfletos dedicados a elucidar el significado de la flor de la pasión[96]. El jesuita Giovanni Botero (1540-1617), autor del afamado *Della ragione di stato* (1594), escribió un poema en 1607 preguntándose maravillado cómo una flor sagrada podía proceder de un continente tan distante de donde los impíos e inhumanos judíos habían cometido su crimen contra Jesucristo[97].

Fue, sin embargo, el teólogo alemán Jakob Gretser (1562-1625) quien en 1610 profundizó por primera vez en la contradicción señalada por Botero. Después de traducir al latín el panfleto de Simone Parlasca sobre la flor de la pasión, titulado *Il fiore della Granadiglia* (1609), publicado en Bolonia, Gretser ofreció en forma de poesía una interpretación teológica de cada uno de los detalles de la flor, entre ellos el significado de la forma de punta de lanza de sus hojas, de las espinas de sus pétalos, y del por qué la flor parecía tener sólo tres clavos en lugar de los cuatro empleados en la Crucifixión (el cuarto clavo había sido usado para clavar la placa que identificaba a Cristo como rey de los judíos). El autor razonaba que, dado que la flor mis-

ma simbolizaba el reino de Dios sobre la Naturaleza, el cuarto clavo era, en este caso, prescindible. Gretser exploraba a continuación un territorio desconocido, planteándose cuestiones como por qué la flor había aparecido en el hemisferio sur, y de forma específica en el Perú. Conforme la herejía se extendió por Europa, la Providencia escogió América como lugar para que la flor de la pasión fuera descubierta [98]. Según Gretser, la flor fue puesta allí para traer a los peruanos de la oscuridad y alejarles de sus crímenes y pecados, con el fin de hacer aún más llamativa la victoria de la Cruz [99]. Sirviéndose de un tropo habitual en su época, explicaba que las hojas alanceadas de la planta anunciaban que Satán sería expulsado de su reino por los ejércitos españoles blandiendo instrumentos de guerra [100]. Los símbolos de la Cruz y la Pasión migrarían desde el Nuevo Mundo para ayudar a aplastar los estallidos de herejía del Viejo Mundo [101].

Con semejantes consecuencias geopolíticas, no resulta sorprendente que el estudio de este maravilloso texto-planta sobre la Naturaleza se convirtiera en toda una moda entre los lectores cultos en el mundo atlántico católico. En su descripción de plantas raras cultivadas en jardines botánicos del Cardenal Farnesio en Roma, escrita en 1625, Pietro Castelli (1570-1657) captó con viveza la excitación que sentían sus contemporáneos ante el nuevo hallazgo botánico: «Esta [es la planta que ha sido] más activamente buscada por los estudiosos debido a su rareza. Ha sido cantada por poetas con divinas alabanzas. Ha sido celebrada por los oradores en todas las formas de elocuencia. Ha sido investigada a fondo por filósofos con muy sutiles argumentos. Ha sido maravillosamente comentada por los médicos por sus muy saludables poderes. Es muy solicitada por los enfermos. Admirada por los teólogos, venerada por los cristianos piadosos, en una palabra, ha sido intensamente deseada y largo tiempo buscada (y aún lo es) por todos los pueblos de cualesquier naturaleza o condición por la elegancia de su forma, sus misterios, sus poderes y otras cualidades» [102].

Además de reciclar interpretaciones ya entonces bien conocidas, Castelli aventuraba unas pocas de su cosecha: entre otras, que los pétalos blancos de la flor de la pasión representaban la túnica blanca que vestía el salvador; que las puntas en forma de cuerno de los pétalos blancos simbolizaban la fe que penetra como un pinchazo, que las hojas trilobuladas de la cepa reflejaban el misterio de la Trinidad y que la cepa y su emparrado representaban a los cristianos necesitados del apoyo institucional de la Iglesia para ganar el cielo.

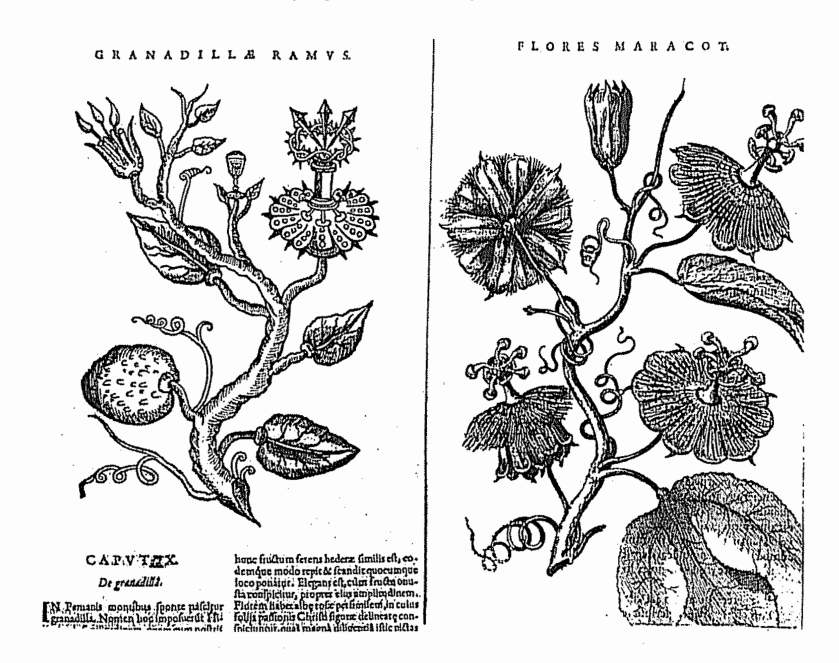


Fig. 4.9. Flor de la pasión (izquierda) y su cepa (derecha). Juan Eusebio Nieremberg, *Historia naturae,* Amberes, 1635, y Pietro Castelli, *Exactissima descriptio rariourum quarundam plantarum,* Roma, 1625. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California). La flor de la pasión supuestamente representa los instrumentos de la Pasión de Cristo, como la corona de espinas, los clavos, la columna, los latigazos, la lanza y las heridas. Nótese también la forma de corazón de la fruta en la cepa (izquierda) y la forma trilobulada de las hojas (derecha). El interés por el significado teológico de la flor comenzó en Roma alrededor de 1609 bajo el papado de Pablo V.

Giovanni Battista Ferreri (1584-1655), jardinero del papa Urbano VIII, el mismo papa que envió una reliquia de la Cruz de Cristo al Perú, se sentía también atraído por la flor de la pasión. En su obra *De florum cultura Libri V* (1633), este cultivado autor, profesor de retórica, sirio y hebreo en la universidad de los jesuitas, encontró en la flor la esponja mojada en vinagre que un soldado romano había maliciosamente ofrecido a Cristo para saciar su sed. Ferrari consideraba muy significativo que el fruto de la flor tuviera forma de corazón, «el corazón [mismo] de un Dios amador» [103]. Más aún, a sus ojos era revelador de la naturaleza de la Iglesia que las raíces de la cepa crecieran con tanta agresividad que, cuando eran metidas en un recipiente,

conseguían que hasta por los poros más pequeños salieran brotes en busca del suelo. Al igual que Castelli, Ferrari insistía en que la planta había llegado a Roma desde los rincones más remotos de México y Perú con el fin de inspirar a poetas y predicadores [104]. Finalmente, en su *Annotationes et additiones* a la edición de la Academia de Lynx de la historia natural de México de Francisco Hernández, Fabio Colonna (1557-1660) sostuvo que la flor era ideal para alejar a los malos espíritus y combatir la brujería [105].

Las fuentes protestantes acusaban al diablo de esta nueva locura de moda por la flor de la pasión. El gran horticultor-naturalista inglés John Parkinson (1567-1650) argumentaba en 1629 que eran Satanás y sus sicarios los jesuitas quienes habían divulgado la idea de que «en la flor de esta planta se pueden ver todas las marcas de la Pasión de Nuestro Salvador (...) tales como pinchos, clavos, lanza, látigo, columna, etc.». Parkinson afirmaba que había «interesadas mentiras [que (los jesuitas)] usan para instruir a su gente; pero me atrevo a decir que Dios nunca quiso que sus sacerdotes instruyeran a sus gentes con mentiras: pues éstas proceden del Diablo, que es su autor» [106].

A pesar del escepticismo de los protestantes ante los relatos de los católicos sobre las maravillas naturales del Nuevo Mundo, éstas siguieron proliferando. En 1634, por ejemplo, en el valle de Limache, cerca de Santiago de Chile, los trabajadores de una hacienda talaron un árbol en el que podía verse dibujado el cuerpo de Cristo crucificado (fig. 4.10). El propietario de la hacienda edificó una capilla para instalar el árbol, y pronto el obispo de Santiago acudió para honrar esta maravilla de la Naturaleza y para reflexionar sobre su significado. «[Y] quedó admirado y consolado de ver una tan grade y nuevo argumento de nuestra fe, que como comienza en aquel Nuevo Mundo a echar raíces, quiere el Autor de la naturaleza que las de los mesmos árboles broten y den testimonios de ella, no ya en jeroglíficos, sino en la verdadera representación de la muerte y pasión de nuestro redentor, que fue el único y eficaz medio con que ella se plantó» [107]. Un fenómeno semejante tuvo lugar muchos años después en la provincia de Michoacán, en México, pero en esta ocasión no fueron uno sino muchos los Cristos crucificados que aparecieron en troncos flotando río abajo; también se encontraron bocetos de Cristo en maderos quemados. Según argumentaba el dominico Matías de Escobar, en el Nuevo Mundo era como si la Naturaleza, en tiempos morada de multitud de espíritus malignos,

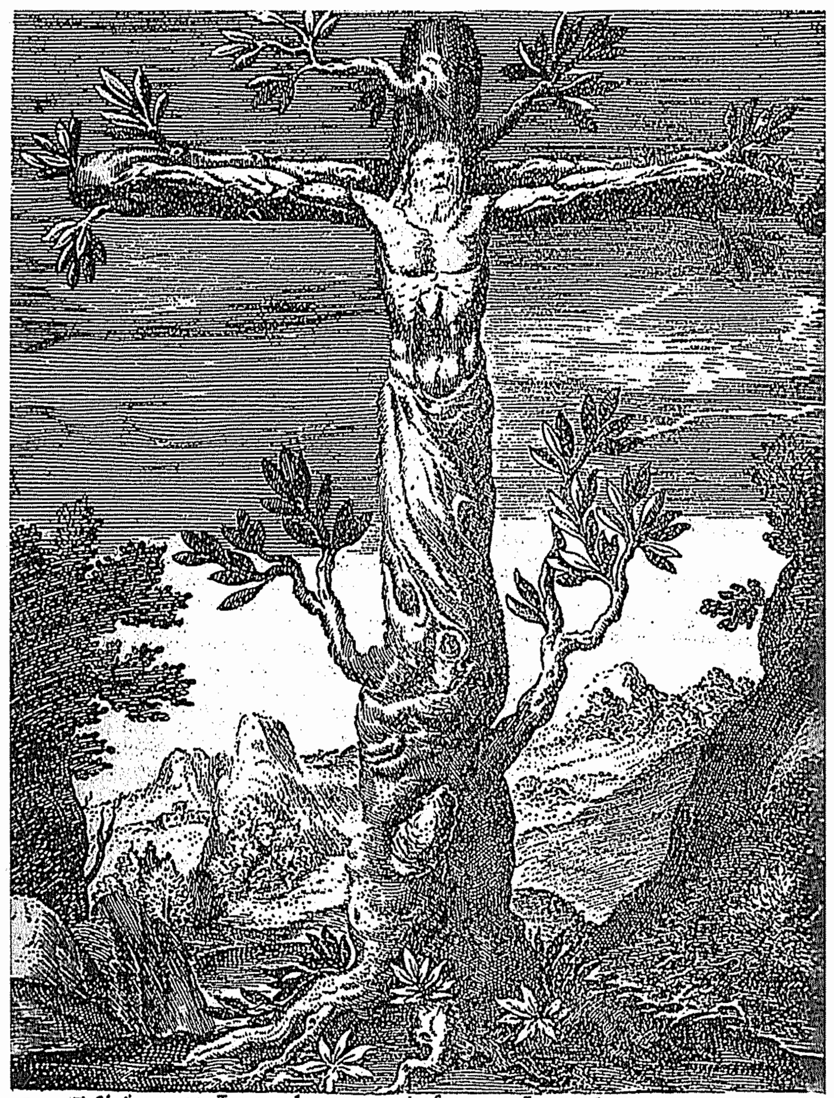


Fig. 4.10. Árbol en forma de Cristo crucificado, valle de Limache, Chile. Alonso de Ovalle, *Histórica relación del reino de Chile,* Roma, 1616. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (Rhode Island).

«diera ahora vida a toda una serie de imágenes sagradas de Cristo o la Virgen María»[108].

La Providencia protestante en la Naturaleza

La agria denuncia de John Parkinson contra las interpretaciones «jesuíticas» de la flor de la pasión parece venir a sintetizar la crítica protestante tradicional de las actitudes católicas hacia el mundo natural. Los protestantes denunciaban como instrumentalistas e impías las aseveraciones de que hombres piadosos como Anchieta y Francisco Xavier pudiesen tener control preternatural sobre la Naturaleza. Una parte central de la crítica de los protestantes al poder de Roma era el deseo atribuido a los católicos de reclamar para sí poderes que sólo podían ser atribuidos al Altísimo. La doctrina católica de la salvación a través de las buenas obras, por ejemplo, expresaba confusión inspirada por el demonio de que los hombres podían comprar la gracia divina. De acuerdo con la doctrina protestante, el comportamiento de Anchieta y Francisco Xavier reflejaba la misma arrogancia: la pretensión de atribuir a los hombres piadosos poderes que sólo podían pertenecer a Dios. No es sorprendente que en la Nueva Inglaterra nunca surgieran santos capaces de levitar y dotados de poderes preternaturales sobre tormentas o aves.

Esta ausencia no debería ser interpretada, sin embargo, como un síntoma de que los puritanos en el Nuevo Mundo fueran menos «supersticiosos» o estuvieran dotados de una mayor sensibilidad «científica» en comparación con sus parientes de origen ibérico de la mitad meridional del continente, pues, según han mostrado David Hall y Robert Godbeer, los puritanos se mostraban tan inclinados a descubrir maravillas en la Naturaleza como podían hacerlo los católicos. De hecho, hubo innumerables hombres y mujeres en Nueva Inglaterra a los que se atribuía un poder sobre la Naturaleza tan enorme como el de Anchieta en Brasil o Francisco Xavier en la India. En la imaginación puritana, sin embargo, estos individuos no pertenecían a la comunidad de los elegidos, sino que eran considerados secuaces del diablo. Había en Nueva Inglaterra multitud de chamanes indígenas a los que se consideraba capaces de desatar tormentas y domesticar serpientes. Existían también centenares de indómitas brujas de origen europeo dotadas de grandes poderes preternaturales. En definitiva, había innumerables Anchietas y

Xavieres en Nueva Inglaterra, pero todos ellos eran criaturas del demonio[109].

¿Pero qué decir entonces de la actitud de los puritanos hacia las interpretaciones alegóricas de las plantas y animales de Nueva Inglaterra? Si damos crédito a las denuncias que los protestantes hacían sobre las lecturas alegóricas de la flor de la pasión como un ente demoníaco, parecería que los puritanos en Nueva Inglaterra no incurrieron en la tendencia de los católicos a definir de modo simbólico las plantas y animales del Nuevo Mundo. Después de todo, el propio Calvino había denunciado el gusto de la Iglesia católica por la alegoría como una típica trampa satánica. La denominada «quadriga» (el método de lectura de las Escritura compuesto por cuatro fases o dimensiones de significado literal, alegórica, tropológica y analógica) era, según Calvino, un «licencioso sistema» urdido por el diablo «para socavar la autoridad de las Escrituras y para privar su lectura de su verdadero provecho (...) Durante siglos ningún hombre fue considerado lo suficientemente ingenioso si no mostraba la destreza para interpretar de mil maneras la palabra sagrada de Dios»[110]. No obstante, pese a toda la determinación de los calvinistas de ceñirse a las interpretaciones literales de los textos, los puritanos recurrían a lecturas alegóricas tanto de la Biblia como de la Naturaleza.

Tal y como ha demostrado con elocuencia Thomas H. Luxon, la aversión a la alegoría entre los calvinistas era contrarrestada por su uso obsesivo de lecturas tipológicas. El resultado final era que los calvinistas se apoyaban en lecturas alegóricas de la Biblia tanto o más que sus enemigos católicos. El hiperliteralismo bíblico combinado con lecturas escatológicas y tipológicas de la Guerra Civil inglesa, por ejemplo, generaron entre los calvinistas una explosión de lecturas bíblicas alegóricas que dieron pie a que miles de personas reclamasen para sí en esos años el estatus de Cristos vivientes[111]. Estas mismas interpretaciones tipológicas y escatológicas llevaron a los puritanos a interpretar de modo alegórico el paisaje de Nueva Inglaterra.

Se cita a menudo a Jonathan Edwards (1703-1758) como el primero que introdujo las lecturas tipológicas de la Naturaleza en Nueva Inglaterra, a comienzos del siglo XVIII. A los ojos de Edwards, todos los objetos de la creación primera a manos de Dios eran prefiguraciones de acontecimientos históricos futuros. Dar a la Naturaleza el apelativo de «libro» era mucho más que hacer uso de una metáfora inocua con el fin de justificar una filosofía natural de base cristiana. El tropo del libro implicaba también el empleo de técnicas

de lectura sobre la Naturaleza que habían sido desde mucho tiempo antes usadas para interpretar la Biblia como un todo coherente. Así, la tipología permitía a Edwards, por ejemplo, leer la aproximación de una conjunción entre el sol y la luna como una prefiguración del «declive de la iglesia judía desde su más alta gloria en tiempos de Salomón»[112].

Por la misma razón, para Edwards, el arcoiris prefiguraba eventos históricos de todo tipo, entre los que se incluía la muerte y gloriosa Resurrección de Cristo, la naturaleza descentralizada pero jerárquica de la Iglesia y la estructura milenarista de la congregación de los santos[113]. Edwards parece haber llevado estas lecturas tipológicas de la Naturaleza hasta el extremo. Así, la muy pregonada rápida aceptación por parte de Edwards de la física de Newton parece ser que tenía que ver más con su intento de probar que las leyes de la mecánica prefiguraban los misterios del Pecado Original que con ningún objetivo experimental. Edwards estableció que no había cantidad alguna de voluntad humana capaz de asegurar la salvación individual, así como ninguna cantidad de deseo podría cambiar jamás el movimiento regular de los planetas. Las leyes de movimiento de Newton servían así para apuntalar la implacable teología calvinista de la salvación[114].

Según plantea Janice Knight, Edwards fue el primero en servirse de la tipología tradicional calvinista para interpretar fenómenos naturales. Y no se trata de negar que Edwards practicase con fruición las lecturas tipológico-alegóricas de la Naturaleza. Pero estuvo lejos de ser un pionero aislado. Véase si no el caso del disidente radical religioso Roger Williams (1604-1683), cuyas tendencias antinomianas le ocasionaron la excomunión y la expulsión de Boston a los páramos de Rhode Island. En su *Key into the Language of America* (1643), el combativo Williams acusó a sus enemigos congregacionalistas de Boston de ser como perros de caza, al tiempo que se presentaba a sí mismo como un ciervo dispuesto al sacrificio. Perseguido por los ministros religiosos bostonianos, Williams halló en el comportamiento predatorio de los «lobos y cerdos» de las tierras baldías del territorio de los algonquinos «un acertado Emblema creado por Dios para prefigurar a los perseguidos». En su imaginación, los lobos carroñeros eran un tipo que anticipaba el comportamiento del clero de Boston, mientras que los cerdos salvajes prefiguraban el de los ministros eclesiásticos de Plymouth y Salem[115]. Otro ejemplo es el poeta y pastor de almas Edward Taylor (1642-1729). Al igual que Edwards, Tay-

lor estaba obsesionado con las lecturas tipológicas y alegóricas de la Naturaleza. No es una sorpresa que Taylor escribiera poemas sobre las maneras tan diferentes en las que la araña devoraba moscas y avispas (la facilidad para matar moscas, pero sus dificultades para cazar y enfrentarse a las avispas) con el fin de arrojar luz acerca de las diferentes maneras que el diablo tiene de atacar y penetrar en el alma de los pecadores en comparación con los elegidos [116].

No debería tampoco sorprender a nadie que Cotton Mather fuera también un maestro en la práctica de las lecturas de la Naturaleza tiempo antes que Jonathan Edwards. Mather leía en el comportamiento de las aves no sólo los diez mandamientos (la cigüeña y la paloma como emblemas de la buena manera de tratar a los parientes y esposas, respectivamente), sino también el ideal de comunidad política [117]. Más interesante aún es el hecho de que Mather describe pájaros parecidos al loro como animales dotados de la capacidad de advertir a los pendencieros que habitan en el interior de las comunidades puritanas de las consecuencias de su comportamiento. «Lean el tercero de los *Colosianos,* y el decimosexto», advertían estos pájaros, instando a los puritanos a adorar al Señor y a no caer presa del diablo [118].

Esta tendencia entre los puritanos a leer la Naturaleza no sólo como un teatro de los vicios y las virtudes, sino además como un texto equiparable a la Biblia tuvo repercusiones sobre la visión habitual de la Naturaleza en el Nuevo Mundo. Así, por ejemplo, la congregación puritana de Watertown, cerca de Boston, se reunión en 1632 con el objeto de discutir una increíble visión: un ratón y una serpiente habían sido vistos peleando durante cuatro días cerca de la iglesia. Para admiración de todos, el pequeño roedor, en lugar de ser devorado por el reptil, mucho más grande en tamaño y más artero en habilidades, había logrado acabar con la serpiente. Por fortuna para sus perplejos miembros, John Wilson, pastor de la congregación, tenía una explicación de lo ocurrido: «que la serpiente era el diablo, y el ratón un pueblo pobre y despreciable que Dios ha traído aquí para vencer a Satán y desposeerle de su reino» [119]. Si la prolongada soberanía de Satanás en el Nuevo Mundo había logrado dejar una huella en la fauna y la flora de las Américas, es evidente que la llegada de los europeos con su mensaje de liberación estaba destinada a manifestarse también en el mundo natural.

América como falso Paraíso

El monje Antonio de la Calancha eligió una curiosa imagen como portada de su historia de la orden de los agustinos en el Perú, fechada en 1639 (fig. 4.11). A los ojos de una mirada inocente, el frontispicio ofrece una interpretación triunfante, incluso bucólica, de la conversión. Con la bendición de la Virgen María, los agustinos sustituyen la adoración del sol y la luna entre los pueblos andinos por la Cruz y la Iglesia. Los pasajes bíblicos que aparecen por doquier revelan, sin embargo, un mensaje más violento y demonológico. En un característico empleo católico de la tipología, Calancha incluye pasajes de Isaías, Ezequiel y Jeremías como prefiguraciones de la conquista española.

Así, por ejemplo, aparecen el pasaje del Libro de la Profecía de Isaías, capítulo 9, versículo 2 («El pueblo que andaba entre tinieblas vio una gran luz: amaneció el día a los que moraban en la sombría región de la muerte»), y capítulo 8, versículo 18 («Veisme aquí a mí y a mis hijos, que me dio el Señor para que sirvan de señal, y portento a Israel, de parte del Señor de los ejércitos, que habitan en el monte de Sión»), del Libro de la Profecía de Ezequiel, capítulo 8, versículo 16 («Y me introdujo en el atrio interior del templo del Señor, y he aquí que vi en la puerta del templo del Señor, entre el vestíbulo y el altar, como unos veinte y cinco hombres que tenían sus espaldas vueltas al templo del Señor, y las caras hacia el Oriente, adorando al sol que nacía») y del de la Profecía de Jeremías, capítulo 44, versículo 6 («Y encendióse mi indignación, y el furor mío, y estalló en las ciudades de Judá, y en las plazas de Jerusalém, y quedaron convertidas en un desierto, y desolación como se ve hoy día»); juntos permiten a Calancha presentar el caso de los indígenas americanos bajo el régimen colonial como un acto de justa retribución a manos de Dios.

El capítulo 8 del Libro de la Profecía de Ezequiel, por ejemplo, es una referencia a la visión del profeta del Templo de Jerusalén en el que hasta los sacerdotes adoran al sol con imágenes idólatras. En el capítulo 9 de ese libro de la Biblia, Dios envía ante esta situación a seis hombres «cada uno de ellos (...) en su mano un instrumento de muerte» con el objeto de que acaben con los idólatras, y les ordena «no sean compasivos vuestros ojos, no tengáis piedad. Matad al anciano, al jovencito, y a la doncella, y a los niños, y a las mujeres hasta que no quede nadie» (versículos 5-6). El capítulo 44 del Libro de


CHRONICA
MORALIZADA DEL
ORDEN DE . S. AVGVSTIN
En el Peru. con sucesos ex.
emplares vistos en esta
Monarchia
Tomo primero
Por el P.e M.o F. ANTONIO
DE LA CALANCHA Doctor
Graduado en la Universidad de
Lima y criollo de la ciudad de la plata.
DEDICADA A NRA. S.a DE
GRATIA VIRGEN MARIA
MADRE DE DIOS Patrona de la
Religion de Nro. P.e S. AVGVSTIN.
VNA FIDES



Jeremías describe cómo los exiliados de Judea en Egipto se habían dado a la adoración idólatra de Isis. Dios promete a los idólatras: «y desde el más chico hasta el más grande serán consumidos, muriendo pasados a cuchillo, o de hambre» (versículo 12). Los pasajes procedentes de Isaías no son menos violentos: hacen referencia a los planes de Dios de servirse de los asirios para destruir a los israelitas por haber abrazado la idolatría.

Resulta muy elocuente que en la parte inferior de la composición Calancha coloca un monje cosechando trigo, seguido de dos nativos, un varón y una mujer. La pareja, el árbol y la serpiente sugieren un escenario paradisíaco-demoníaco. Un ejército de indígenas americanos acecha detrás del campo de trigo. Las referencias bíblicas que enmarcan esta composición aclaran su significado: proceden del Evangelio de San Mateo, capítulo 8, versículo 29 («Venisti huc ante tempus torquere nos») («¿Has venido acá con el fin de atormentarnos antes de tiempo?»); capítulo 13, versículo 39 («Inimicus seminavit zizania, in medio tritici») («El enemigo que la sembró (la cizaña) es el demonio»), y capítulo 9, versículo 37 («Messis quidem multa operarii autem pauci») («la mies es verdaderamente mucha, mas los obreros pocos»). Se trata, respectivamente, de pasajes en los que los demonios reprochan a Cristo el haberles expulsado del alma de dos hombres, en que un agricultor denuncia a sus enemigos por haber introducido cizaña en sus campos de trigo, y en que Jesucristo se queja de la falta de seguidores en cantidad suficiente, al tiempo que promete acabar «en todos los reinos todo lo que causa pecado y todo lo que hace el mal».

Una metáfora de tipo hortícola da sentido a toda la composición. La referencia de Calancha a Isaías es, por ejemplo, claramente deliberada. El de Isaías, uno de los libros de los profetas del Antiguo Testamento, describe la historia de Israel como la de una plantación. Al principio Israel se convierte en una exuberante plantación al abrazar sus miembros a Dios como su único señor. Pronto, sin embargo, Israel cae de nuevo en manos de la idolatría, y Dios castiga a su pueblo con invasiones extranjeras y el exilio forzoso de toda la comunidad,

Fig. 4.11. Las plantas de la idolatría son erradicadas del jardín peruano. Frontispicio y detalle de Antonio de la Calancha, *Chronica moralizada,* Barcelona, 1639. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (Rhode Island).

mientras la plantación se convierte en un desierto baldío. Hace aparición entonces Isaías y profetiza un nuevo y próspero futuro para Israel si abandona la idolatría y abraza el monoteísmo. El sutil subtexto de la portada de Calancha se vuelve así visible: la conquista de América, que fue un suceso violento aunque justificable, convirtió un falso paraíso en una tierra baldía, pero la conquista espiritual de América capitaneada por los agustinos está transformando el desierto en una floreciente plantación espiritual. Se trataba de visiones habituales en la época. Según dejé ver en la introducción de este libro, el dramaturgo Calderón de la Barca escribió en 1651 un auto sacramental en el que, de todos los continentes, el Nuevo Mundo era el único que podía ser identificado con una tierra engañosamente hermosa, un falso paraíso firmemente sujeto al control del diablo aunque a punto de ser destruido. En las páginas que siguen, resitúo esta idea en un contexto intelectual más amplio dentro de la Edad Moderna y muestro cómo la *intelligentsia* europea vino a representarse el Nuevo Mundo como un falso paraíso que debía ser destruido para ser salvado.

Épicas renacentistas

Interpretaciones modernas de la obra de Edmund Spencer *The Faerie Queene* (1590), como la que ofrece Stephen Greenblatt, han argumentado que el poema épico de Spencer, que trata sobre caballeros del período isabelino que se comportan de forma virtuosa, incluye referencias veladas a la colonización protestante inglesa en Irlanda, pues el propio Spencer era un terrateniente inglés que habitaba en Irlanda y escribió abundantemente sobre las actividades de los ingleses en esas tierras. Greenblatt sostiene que la destrucción del «jardín del gozo» in *Faerie Queene* es una alusión indirecta a la violencia colo-

Fig. 4.12. Sir Guyon, Caballero de la Templanza, derrota al Dragón del Vicio y la Tentación, en la obra de Edmund Spencer *The Faerie Queene,* Londres, 1590. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California). Guyon se enfrenta a la seductora Acrasia y destruye un jardín, el «huerto del gozo» que ella ha creado para seducir y afeminar caballeros cautivos. Al igual que América, la isla de Acrasia está rodeada de monstruos demoníacos capaces de hacer surgir niebla y remolinos en el mar. Guyon ha de enfrentarse a los monstruos guardianes del acceso a la isla, como sucedía con las Hespérides y América.



nial inglesa en la isla[120]. Más recientemente, David Read ha sugerido que el segundo libro del poema épico de Spencer, en el que se halla incluida la referencia a la destrucción del jardín cercado, es de hecho una alusión metafórica detallada a la conquista europea del Nuevo Mundo. Según Read, Spencer imaginó a Sir Guyon, el caballero de la Templanza, principal protagonista del libro segundo, como una antítesis del conquistador español. A diferencia de los conquistadores españoles en América, que se dejaron seducir por todas y cada una de las tentaciones, violando y saqueando todo lo que encontraban a su paso, el caballero puritano Guyon se mantiene incólume frente a la seducción del oro y de los deseos de la carne[121].

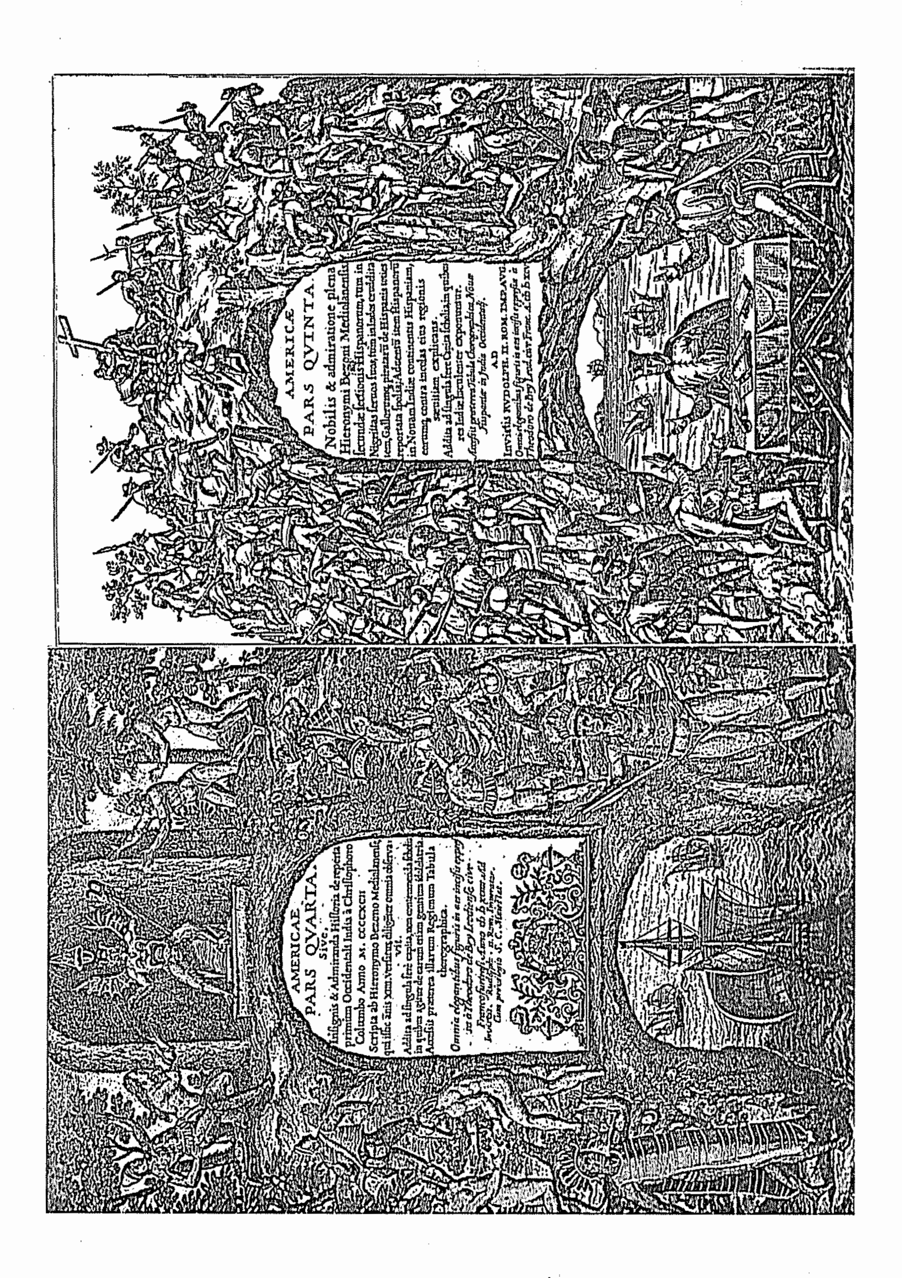
Conforme la aventura se va desenvolviendo, Guyon llega a una isla-jardín «regalada por la elección de lo mejor de la naturaleza que puede ser imitada por medio del arte, en la que [existe] todo lo que en este mundo es dulce y agradable a los sentidos». Una vez allí, Guyon se enfrenta con la seductora hada Acrasia, una hermosa bruja cuyos encantos sensuales hacen a los héroes lo que la reina de Lidia hiciera con Hércules, es decir, convertirlos en unos afeminados cortesanos. Acrasia fracasa, sin embargo, en su intento de seducir a Guyon. En un arranque de ira, Guyon, caballero de la templanza, dueño y señor de sus impulsos, se lanza a destruir todas las fuentes de la tentación, incluido el propio jardín. Desde la «tempestad de su ira», convierte el estado de «gozo» del lugar en algo «funesto» derribando árboles y echándolos a perder, destrozando el jardín, quemando sus casas y saqueándolas. A través de estos actos de destrucción física, Guyon consigue transformar el lugar «más maravilloso» en «el más terrible»[122]. «Con rigor y sin piedad», Guyon arrasa el jardín del gozo.

Aunque tanto Greenblatt como Read establecen claras analogías entre el colonialismo y la destrucción del huerto del gozo, en sus interpretaciones la violencia de Guyon se dirige contra la sensualidad y licenciosidad, bien de los nativos colonizados o bien de los antihéroes españoles, no contra la Naturalaza misma. Sin embargo, tal y como ha mostrado A. Bartlett Giamatti, para cuando Spencer publicó su *Faerie Queene,* los públicos europeos se habían acostumbrado ya a ver todos los jardines de las delicias con suspicacia, pues los espacios pastoriles podían convertirse en escenarios potencialmente corruptores y afeminantes en los que héroes se rendían a las tentaciones de la carne. Estos falsos jardines paradisíacos eran, de hecho, el refugio del demonio, un lugar por tanto no digno de admiración sino

de reprobación[123]. Mi sugerencia es que en el poema de Spencer Guyon trata de acabar no sólo con las víctimas de los excesos sensuales y sexuales de Acrasia, sino también con el paisaje demoníaco mismo. Al igual que los colonos católicos y puritanos debían enfrentarse con tempestades desatadas por demonios en sus travesías del Atlántico, Guyon lucha contra la niebla y los remolinos hasta lograr alcanzar la isla. De la misma manera que los diablos y los monstruos impedían al caballero cristiano alcanzar la posesión plena del continente americano, los monstruos impiden a Guyon desembarcar en el huerto del gozo. Lo mismo que el Nuevo Mundo, éste es un espacio engañosamente agradable que en realidad se halla sometido al poder de criaturas diabólicas que el moderno hércules de la Edad Moderna ha de vencer y exterminar.

Esta sensibilidad hacia el paisaje americano puede ser también rastreada en otro de los pilares del mundo intelectual protestante, Theodore De Bry (1528-1598). En la portada de la traducción que hizo De Bry a *La historia del mondo nuovo* (1565) de Girolamo Benzoni, el impresor holandés trata de dar sentido a la conquista española del Nuevo Mundo según la cuenta Benzoni (fig. 4.13). Benzoni (nacido en 1519) fue uno de los muchos soldados de fortuna alemanes, italianos, griegos y castellanos que, con el beneplácito de la Corona de Castilla, se enrolaron en ejércitos privados a lo largo de la primera mitad del siglo XVI para hacer incursiones en América en busca de botín, esclavos y vasallos. De Bry era, por su parte, un impresor protestante holandés que había tenido que huir de los Países Bajos en la estela de las luchas de los patriotas holandeses contra la dominación de los habsburgo. Los especialistas han mantenido que De Bry publicó los relatos de Benzoni, plagados de episodios de violencia «española», como parte de una campaña religiosa y nacional para menoscabar la reputación de los españoles a través de la «leyenda negra»[124]. Los holandeses habían vinculado de forma inextricable su propia identidad nacional emergente con el destino de los indígenas en las colonias americanas de los españoles. Tanto los «Indios» como los holandeses fueron convertidos en víctimas y aliados imaginarios en una narrativa de combates transcontinentales contra un enemigo católico común[125].

A primera vista los frontispicios de los dos primeros volúmenes de la edición de 1595-1597 de la obra de Benzoni parecen confirmar el consenso establecido en torno a la obra de De Bry, pues estas imágenes parecen describir la destrucción gratuita de las Indias a manos de


AMERICÆ
PARS QVINTA.
AMERICAE
PARS QVARTA.

los españoles. El primer volumen se abre con una imagen de una verde montaña llena de nativos apenas vestidos retozando mientras recolectan los frutos de un cautivador huerto. A los pies de la montaña se observan unos navíos españoles de vela que «penetran» y «toman posesión» del continente, anunciando de forma ominosa el fin de este idílico mundo. En el frontispicio del volumen 2 el jardín ha desaparecido, reemplazado por un paisaje yermo y baldío. Estas dos imágenes parecen ser una mofa de la historia narrada por Ovidio de la transformación que implica el fin de la Edad Dorada. En la primera, América ocupa el lugar de lo que, en las palabras de Ovidio,

> «el pino, talado en sus altas montañas, todavía no había descendido a las líquidas olas para recorrer y explorar el mundo (...) Y la misma tierra también, sin que el rastrillo la tocara ni la hiriera el arado, producía por sí misma todas las cosas; y contentándose con los alimentos que nacían sin que nadie los forzara, [los hombres] recogían los frutos del madroño y las fresas de monte, las ciruelas del cornejo y las moras adheridas a las zarzas espinosas y las bellotas que caían del gran árbol de Júpiter».

En la segunda, los avaros conquistadores y su librea de esclavos africanos han permitido al mal campar a sus anchas:

Fig. 4.13. La sustitución del diablo por la Cruz. Theodore De Bry, *America,* Frankfurt a.M, 1595-1957, vols. 4-5. Las imágenes corresponden a los frontispicios de los volúmenes 1 y 2 de la traducción efectuada por De Bry de los viajes de Girolamo Benzoni en el Perú. Aunque la portada del volumen 1 es una representación pastoril de América antes de la llegada de los españoles, De Bry no dudaba de que Satanás reinaba allí. Su visión de la conquista española según aparece representada en el volumen 2 es más difícil de interpretar. Al igual que otros críticos protestantes de la brutalidad de la conquista española, De Bry parece haber creído que, pese a toda esa brutalidad, la conquista fue el primer paso hacia la erradicación del diablo del Nuevo Mundo. Así, la secuencia de imágenes podría ser leída como una narrativa de liberación en la que, con el establecimiento de la Cruz, los españoles destruyen con pleno derecho el falso paraíso sobre el que presidía Satanás. Sin embargo, siguiendo a Bartolomé de Las Casas, a quien también tradujo del castellano, De Bry pudo haber pretendido que esta narración pictórica funcione como un comentario irónico de la conquista española. Las Casas sostenía que América había sido en tiempos un paraíso anterior al Pecado Original que los demonios-conquistadores habían terminado por convertir en un infierno.

«Las quillas de madera [de los barcos de los hombres], que tanto tiempo habían permanecido en las altas montañas, desafiaban mares desconocidos (...) Y no sólo se le exigían al rico suelo alimentos y mieses en abundancia, sino que se penetró en las vísceras de la tierra y se excavaron las riquezas, estímulo de todo crimen (...) Apareció la guerra (...) y manos ensangrentadas blandieron armas estridentes. Se vivía del robo» [126].

A pesar de ser ésta una interpretación coherente de las dos imágenes, no es del todo persuasiva, pues no tiene en cuenta algunos elementos cruciales de la composición. Por ejemplo, la lectura en clave ovidiana pasa por encima el hecho de que hay un monstruo alado que blande un tridente presidiendo sobre los indígenas que retozan en el huerto. Todo indica que los gozosos indios se reúnen en última instancia para adorar a Satanás. El significado de la segunda imagen deja así de ser tan ambiguo, pues si, de un lado, el huerto ya no existe, del otro, la Cruz ha venido ahora a reemplazar al diablo.

Es perfectamente plausible que la intención de De Bry al dibujar estas dos imágenes fuera irónica. Como traductor que había sido de la *Brevíssima relación de la destrucción de las Indias* (1552), De Bry se hallaba de seguro familiarizado con cómo Las Casas invirtió el discurso demonológico para acusar a los conquistadores de ser ellos los demonios, no los indios (véase cap. 2). Puede, por consiguiente, que De Bry insertase estas imágenes para mofarse del discurso cruzado sobre la conquista, sugiriendo así que América había estado mejor bajo las garras de Satán que con la Cruz de los cristianos. Tal y como explica en el prefacio a la edición de los viajes de Benzoni, el diablo se hallaba más presente en la obsesiva búsqueda de riquezas por parte de los españoles, y en su avaricia y ambición, que en la diabólica religión de los indígenas americanos. El libro, argumenta De Bry, «describe luego que los españoles se adentraron en varias provincias y parajes del continente con fuerzas militares y ejércitos fingiendo querer implantar e imponer allí el nombre de Cristo, cuando en verdad, tanto en sus corazones como de facto, buscaban no más que oro y plata y grandes riquezas», es decir, al mismo diablo [127]. Esta lectura aparentemente más persuasiva de las imágenes tampoco logra, sin embargo, dar sentido a toda la evidencia disponible.

Al igual que tantos de sus contemporáneos, De Bry se tomaba al diablo muy en serio y pensaba que Satanás había reinado sin perturbación en América durante siglos. Hay abundantes imágenes de

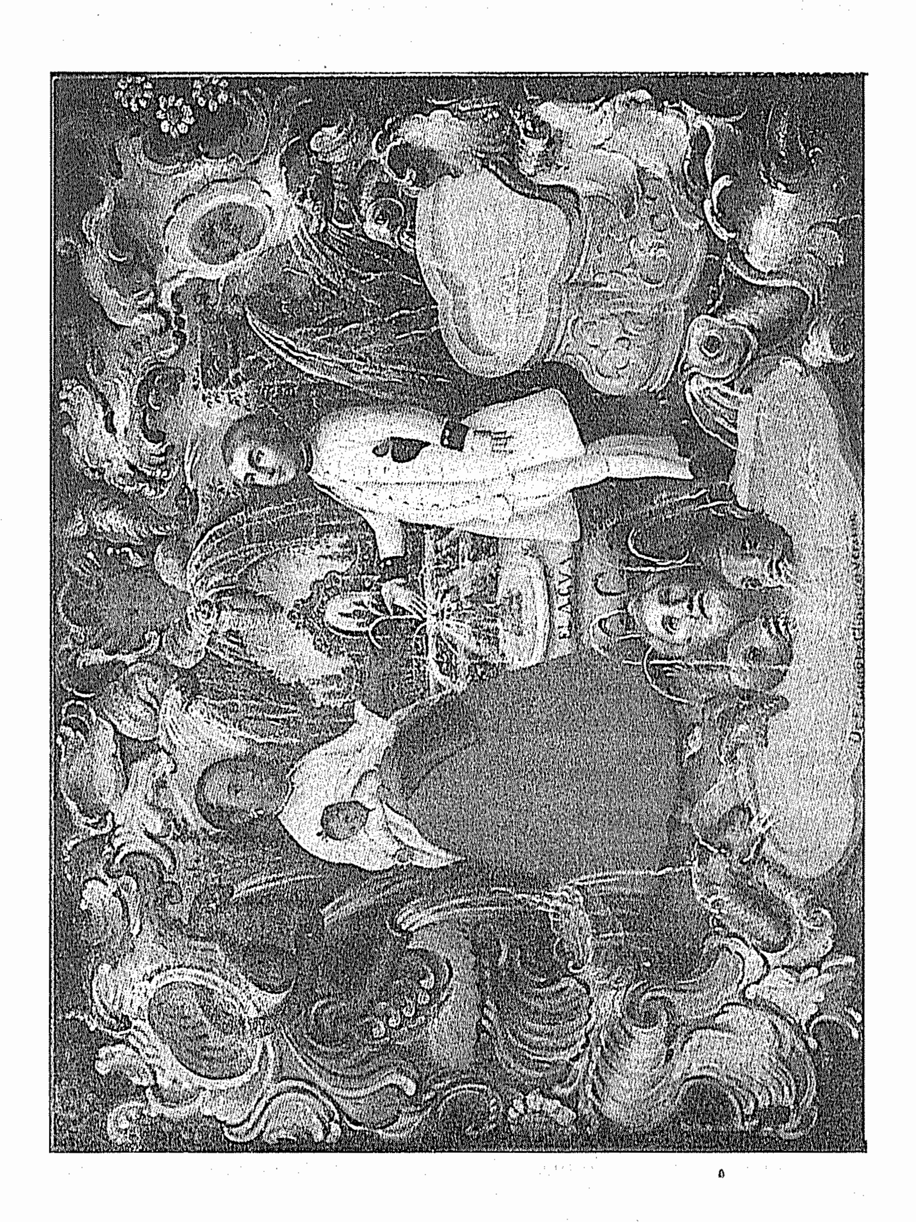
demonios y de hidras de múltiples cabezas a lo largo de los varios volúmenes de su *América* (véase, por ejemplo, la fig. 4.1). Más importante aún es el hecho de que De Bry pensaba que las áreas del Nuevo Mundo que se hallaban bajo dominio español estaban particularmente infestadas de demonios. «Lector, en estas imágenes hallarás (...) las costumbres, hábitos y religión de los habitantes de esta tierra», dice De Bry, en referencia a la América española, en el prefacio a la edición del relato de Benzoni. «Y verás también retratos varios (...) en que se manifiestan muchas cosas relativas a las costumbres, vida y religión de los habitantes de esta tierra. Podrás dellos deducir la grande diferencia entre los habitantes de los parajes descritos en los anteriores libros y estos de que tracta el presente sobre todo en lo que a la religión atañe: en particular ya que estas gentes no adoran al Dios y Creador de todas las cosas en una imagen de madera como hacen los habitantes de Virginia, ni al sol y la luna como los floridanos, ni Maralea como los brasileños, sino más bien, al propio diablo que se les aparece y presenta bajo toda suerte de horribles formas, tal y como podrás deducir viendo las figuras y leyendo el libro» [128].

No está claro por qué De Bry definió en particular el Caribe, Perú y México antes de la llegada de los españoles como el recinto de Satanás. Lo que, sin embargo, sí está claro es que pensaba que estos lugares seguían siendo una amenaza. En las mismas páginas en que caracteriza estos espacios colonizados por los españoles como entregados de un modo especial y único a la adoración del diablo, De Bry argumenta que hay otras formas de rendir pleitesía a Satán. La voraz búsqueda de la riqueza material es la más notoria de todas ellas. Al igual que los nativos, argumenta, los españoles han caído presa de las trampas de Lucifer. Movidos por una «insaciable cudicia», se han servido de «horribles y tiránicos modoss» para relacionarse con los habitantes de esas regiones. «Incitados por la absurda avidez», los españoles han llegado a estar dispuestos a matarse entre sí. El que sus comunidades políticas en América se hayan visto sumidas en guerras civiles y asoladas por piratas es una justa recompensa al pacto que los conquistadores habían suscrito con el diablo [129]. No obstante, De Bry no buscaba denunciar a los españoles en conjunto, sino más bien pretendía condenar los efectos sobre sus almas de la avaricia y el deseo, pues pensaba que toda forma de avaricia era en sí diabólica. En su opinión, los negocios turbios de corte especulativo y el préstamo usurario de los mercaderes holandeses en su país eran también manifestaciones satánicas [130].

Para De Bry, América es, ante todo y en primer término, un espacio demoníaco porque amenaza con corromper las almas de todos los europeos (véase fig. 4.14). El diablo está presente tanto en la religión de los indígenas cuanto en la abundancia de las minas de América. El oro, la plata y las riquezas de América son simples tretas empleadas por Satanás para seducir a los europeos y motivarles a la avariciosa insaciable búsqueda del poder. Lo que se necesita para combatir a Lucifer en Europa «es contener nuestro apetito, y así satisfacernos con los regalos de la gracia y bondad de Dios y no buscar acumular más de cuanto nos basta para alimentarnos y vestirnos» [131]. Es como si hubiera que eliminar del jardín americano todos sus abundantes recursos naturales para salvar las almas europeas de la tentación demoníaca del mercantilismo y la acumulación [132].

Hay también evidencias de que De Bry interpretaba el «descubrimiento» del Nuevo Mundo como parte de una narrativa apocalíptica de mayor calado. En su edición póstuma de 1599 de los viajes del alemán Ulrich Schmidel (1510-1579), otro guerrero de fortuna que participó en la conquista «española» de la región del Río de la Plata, De Bry argumentaba que Dios había permitido que el Nuevo Mundo permaneciera oculto hasta la última edad del mundo (*postrema mundi aetate*) por un motivo. El descubrimiento del Nuevo Mundo, afirma-

Fig. 4.14. América como falso paraíso. Pintor anónimo, *From Spaniard and Chamiza, Barcino. Water* (ca. 1770-1780). Colección privada. Agradezco a Ilona Katzew por conseguir el permiso de su propietario para la publicación de esta obra. Este retablo procede de una serie de pinturas de casta del México del siglo XVIII. Al igual que otros de su estilo, en este óleo se representa la mezcla de dos razas diferentes durante el período colonial: un español y una chamiza, a su vez nacida de un «coyote» (mezcla de indio y mestizo) y una india. Lo interesante de esta pintura, sin embargo, es el jardín y los grutescos que lo enmarcan. El jardín cercado y las fuentes sugieren un espacio paradisíaco con alusiones a lo sagrado y a la iglesia a través del Cantar de los Cantares, capítulo 4, versículo 12 («Huerto cerrado eres, hermana mía esposa, huerto cerrado, fuente sellada»). Pero los motivos grotescos sugieren más bien un jardín demoníaco. Presidiendo sobre el conjunto de la composición hay una criatura de rojo de apariencia diabólica. A la izquierda de la mujer chamiza y su bebé barcino hay una «amphisbaena», la serpiente de dos cabezas que el clérigo-naturalista alemán del siglo XVII Johann Faber se negó a definir como un «monstruo». La cabeza de Neptuno con dos serpientes saliendo de ella y las dos criaturas semejantes a Leviatán saltando de manera grotesca a la fuente sobre la que descansa Neptuno se relacionan con las primeras narraciones de la travesía del Atlántico y sus tempestades desatadas por demonios. No está claro si el pintor del siglo XVIII que realizó este cuadro era consciente de todas estas anteriores asociaciones de origen colonial.

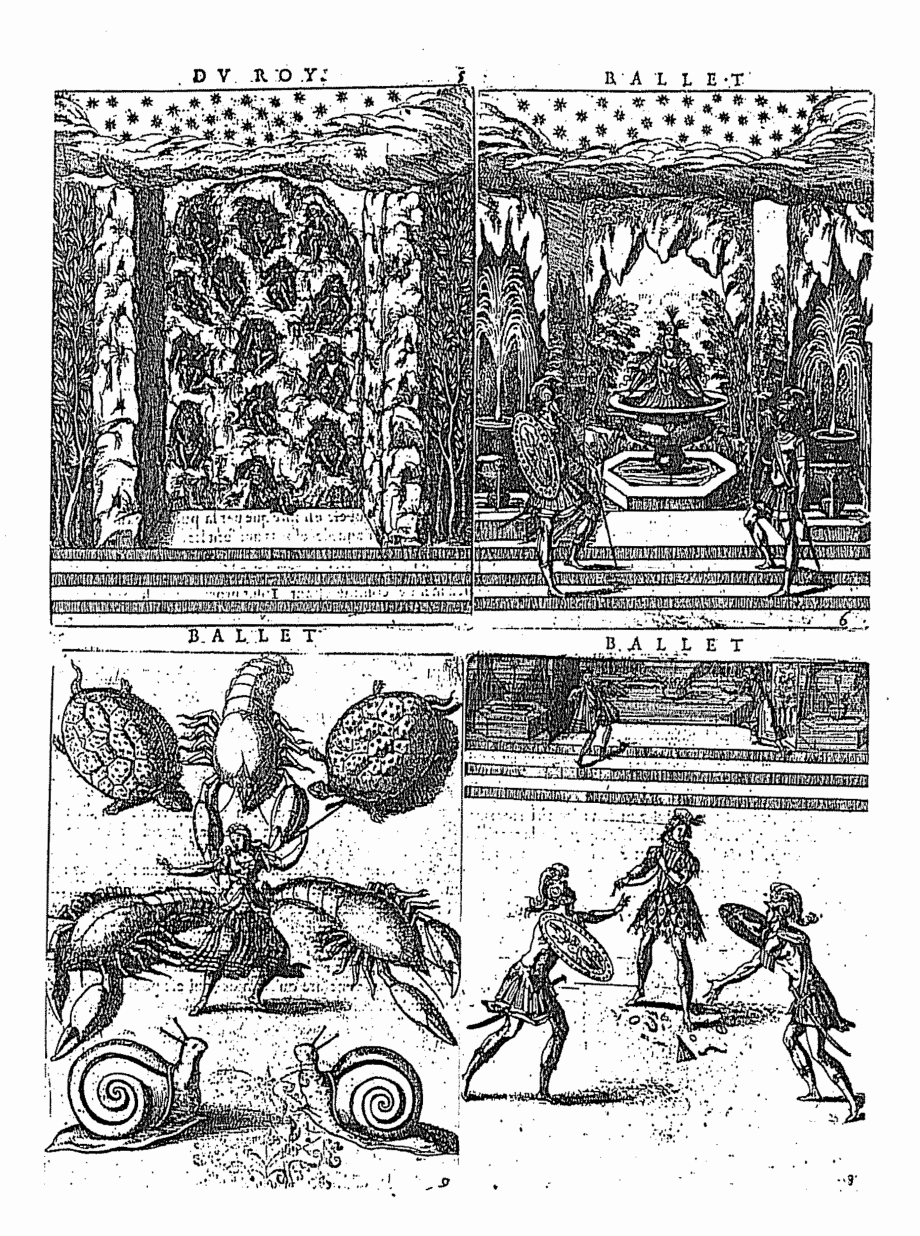


ba, era parte de un plan cósmico de mucha mayor envergadura ideado por Dios para dar a los europeos una última oportunidad de adumbrar una sociedad verdaderamente piadosa. Dios había intentado que la piedad de los nativos, aunque mal dirigida y desviada hacia el culto de Satanás, funcionase como fuente de inspiración para los europeos. Éstos necesitaban hacer con Satán lo que éste había hecho con Dios en América, es decir, mofarse de él imitando la piedad de los indígenas americanos en preparación del milenio que se avecinaba[133].

Al igual que muchos de sus contemporáneos, De Bry asociaba la inminente llegada del milenio con el aumento explosivo de posesiones demoníacas y la brujería, resultado de los desesperados esfuerzos de última hora de Satanás para impedir la segunda llegada de Cristo[134]. Es, por tanto, plausible argumentar que las dos imágenes que he tratado de interpretar fueron de hecho diseñadas para ser leídas como una narración de la liberación espiritual y milenarista. Al igual que su contemporáneo Spencer, De Bry parece haber creído que el Nuevo Mundo era un «jardín de gozo», un falso paraíso, fuente de riqueza y corrupción que el héroe espiritual necesitaba asolar para acelerar la llegada del milenio.

Contamos sólo con pistas indirectas de que Spencer y De Bry pensaban que el Nuevo Mundo era un falso paraíso. Otras no son, sin embargo, tan poco claras. Es el caso de Torcuato Tasso (1544-1595), quien, en su poema épico *Gerusaleme liberata* (1581), explícitamente sitúa una isla en América, un lugar profundo «en el vasto océano, donde nuestros viajes pocas veces o nunca se aventuran, totalmente allende nuestras costas», cuyos jardines de abundancia son en realidad una trampa diabólica. Basándose en el tropo bien establecido durante la Edad Media y el Renacimiento de un falso paraíso afemi-

Fig. 4.15. Ballet en la Corte de Luis XIII que escenifica el cautiverio de Rinaldo en el falso paraíso de Armida. Procede del *Discourse au vray du ballet danse par le roy (La Délivrance de Ranaud),* París, 1617. En la parte superior izquierda, Rinaldo aparece dormido a los pies de la montaña-paraíso. Este paraíso falso está presidido por doce demonios, uno de los cuales está encarnado por el propio Luis XIII. En la parte superior derecha, Carlos y Ubaldo llegan al jardín para liberar a Rinaldo. Una ninfa trata de seducirlos, pero sin éxito. En la parte inferior izquierda, Armida, la bruja musulmana, encolerizada al recibir la noticia de la huida de Rinaldo, se rodea de «demonios», caracoles, tortugas y langostas marinas. La imagen en la parte inferior derecha representa la liberación de Rinaldo del falso paraíso. Carlos y Ubaldo rompen las cadenas que mantenían cautivo al afeminado Rinaldo que, a diferencia de los otros dos héroes, no porta escudo ni armadura.


DV ROY.
5
BALLET
6
BALLET
BALLET
9

nador, Tasso sitúa su jardín en un «mundo secreto (...) [donde] las tribus son diferentes (...) [donde] algunas adoran a las bestias, otras a las estrellas y al sol, y otras llenan sus malvadas mesas de sacrificios de crueldad y abominación».

La trama de la obra es sencilla. Tasso hace que el hada Armida, una bruja musulmana, seduzca a Rinaldo, un héroe cuyo ejército de cruzados está tratando de restaurar el dominio cristiano sobre Jerusalén, llevándole a la cima templada de una «montaña mágica» situada en una isla del Atlántico, un «jardín donde el amor parece transpirar por cada una de las hojas». Dos caballeros cristianos, Carlos y Ubaldo, son enviados para liberar a Rinaldo. En su ascenso montaña arriba, los caballeros han de enfrentarse a pozos envenenados, seductoras prostitutas, serpientes pitón, jabalíes y enormes osos. Tras derrotar a un león, un dragón y un «gigantesco ejército (...) de todas las cosas monstruosas que habitan entre el Nilo y las costas del Atlántico», los guerreros alcanzan la cima para encontrar allí a Hércules en un lamentable estado de afeminamiento: «dedicado al chismorreo con damas del servicio mientras se dedica a hilar. El mismo que había arrasado el infierno y arrastrado consigo las estrellas ahora se dedicaba a dar vueltas a una rueca». En lo profundo del jardín, en el interior de un laberinto construido por «demonios», los soldados localizan a un decadente Rinaldo y lo liberan [135].

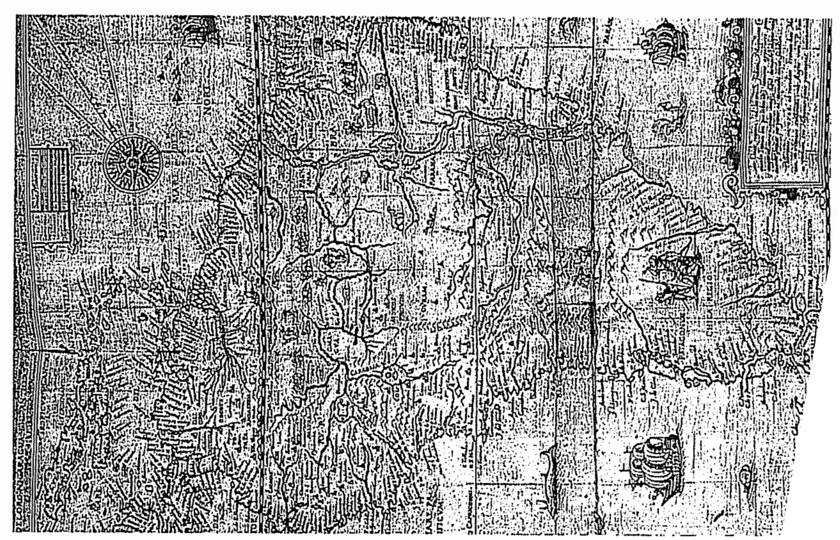
La *Gerusalemme liberata* de Tasso fue clave en la popularización del discurso de América como falso paraíso dominado por demonios. En 1617, en la Corte de Luis XIII, por ejemplo, la historia del cautiverio de Rinaldo fue adaptada a un espectáculo de ballet en el que el propio Luis XIII y miembros de su séquito se subieron al escenario para recrear la América de Tasso. El ballet se abría mostrando a Rinaldo durmiendo a los pies de una enorme montaña-jardín adonde la tentadora Armida le ha llevado. Al igual que el paraíso, la montaña está cerca de las estrellas y se mantiene por tanto inmune a los procesos de generación y corrupción característicos de la física terrestre [136]. Luis XIII y otros trece miembros de alto rango de la nobleza francesa aparecían sentados en nichos ubicados dentro de la montaña y vestidos como los «demonios» del fuego, el agua, el aire, la guerra, la vanidad y otros vicios y pasiones humanas. El afeminado Rinaldo se rinde a los placeres sensuales de la isla, pero no así en cambio Carlos y Ubaldo, quienes en su intento de liberar a Rinaldo evitan caer presa de las seducciones de las ninfas que tratan de seducir a los caballeros y llevarles hacia jardines cercados. Tras luchar contra toda suerte

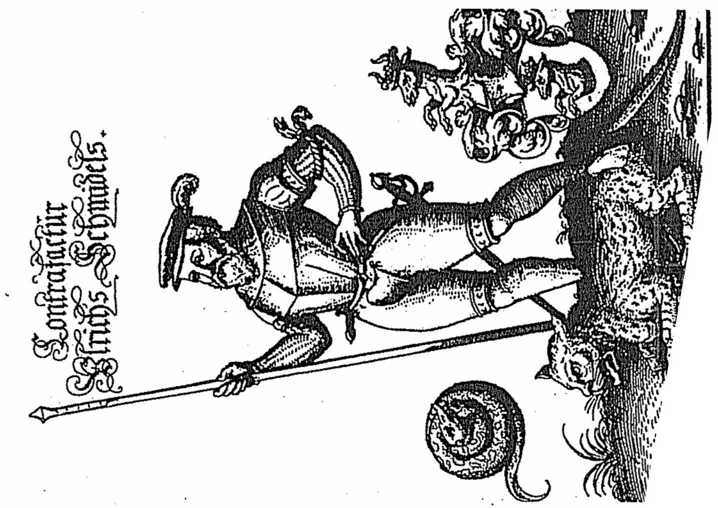
de monstruos, Carlos y Ubaldo dan finalmente con un lastimosamente afeminado Rinaldo que ha perdido su escudo y su armadura, y lo liberan. En un arranque de ira, Armida convoca a los demonios a la isla. Algunos de ellos son humanos con rostro de perro, otros son langostas marinas, tortugas y caracoles.

Esta tradición de caballeros que derrotan demonios y de falsos paraísos protegidos por animales monstruosos y situados en islas parece haberse convertido en un lugar común entre los europeos de la Edad Moderna a la hora de interpretar el Nuevo Mundo. Las imágenes empleadas por el impresor holandés Levinus Hulsius (fallecido en 1606) para ilustrar su edición de 1599 de la obra *Neuwe Welt* (1567) de Ulrich Schmidel ejemplifica esta tradición (fig. 4.16). Schmidel, mercenario originario de Baviera, se echó a la mar en 1535 a las órdenes de Pedro de Mendoza con el objetivo de asentarse en América del Sur. Después de un viaje lleno de aventuras entre las que se incluye la fundación y el asentamiento en Buenos Aires y la colonización del interior del Brasil, Schmidel regresó a Amberes en 1554 y publicó un relato de su viaje en 1567. En la imagen que abre al texto de Schmidel, Hulsius representa al mercenario poniendo el pie sobre un tigre de fiera mirada y confrontando sin temor una serpiente enroscada. Schmidel aparece vestido con armadura, portando una pica y con su escudo de armas de fondo de esta escena de valor caballeresco.

Hulsius consideraba que los relatos de viajeros a América eran de utilidad no sólo porque contenían aventuras entretenidas (*non tantum iucundae*), sino también porque eran de necesaria lectura para los cristianos (*sed etiam christianis lectu, necessariae sunt*). Hulsius sostenía que América daba pistas sobre la naturaleza de la caída del hombre en el Pecado Original. América estaba llena de «miles y miles de hombres [que] han vivido y siguen viviendo como bestias salvajes, desprovistas de cualquier conocimiento de Dios y sus Mandamientos, carentes de toda vida decente, matrimonio, cultura y leyes, educados en la terrible idolatría, la bajeza, las vergonzosas lujurias, la ebriedad y la más bárbara gula hacia la carne humana». Estaba claro que Dios había privilegiado a Europa y que los cristianos tenían un papel que desempeñar como caballeros en América, el cual consistía en erradicar al diablo[137]. Era también evidente que Hulsius consideraba a Schmidel un Rinaldo de carne y hueso, un caballero que había encontrado un falso paraíso.

En contra de toda la evidencia geográfica disponible en su tiempo, Hulsius representó la tierra explorada por Schmidel como una




Contrafactur
Ulrichs Schmidels.

isla. El mapa de América del Sur de Hulsius parece sacado de una novela de caballería de aquel entonces. Está decorado con ilustraciones de amazonas, gigantes patagones y las monstruosas razas medievales que Walter Raleigh supuestamente encontró en la Guayana. En su intento de mantener su visión caballeresca del continente, Hulsius representó Brasil como una isla porque de hecho Brasil había sido el nombre de una isla mágica en una novela artúrica[138]. Para hacer que pareciera una isla, Hulsius dibujó una conexión entre el Amazonas y el Río de la Plata en un punto del interior del continente, separando así Brasil de la tierra firme. Su mapa está lleno de referencias a Brasil como un paraíso. La región aparece en él como una isla triangular en cuya base convergen cuatro ríos (otros dos ríos más se juntan en el mismo punto en que lo hacen el Amazonas y el Río de la Plata). El paraíso de Hulsius es, sin embargo, falso: se trata de un amenazador espacio habitado por monstruosas razas y demoníacos animales a los que ha de enfrentarse el caballero.

Este tipo de estructura discursiva, de héroes combatiendo demonios en el falso paraíso que es el Nuevo Mundo, nos permite dar sentido al diseño efectuado por Pedro Pablo Rubens para *el Arco de la Moneda,* un arco triunfal construido en 1634 con el fin de celebrar la llegada a Amberes de Fernando de Austria, nuevo gobernador de los Países Bajos bajo la dominación de los Habsburgo. Pagado y hecho construir por los oficiales de la Fábrica de Moneda y Timbre, y parte de una arquitectura efímera más ambiciosa que incluía la erección de otros varios pórticos, escenarios y altares, el arco celebraba las fuentes del poder y la riqueza de los Habsburgo, es decir, el Nuevo Mundo. Para hacer este diseño, Rubens (1577-1640) se apoyó en las tradiciones gemelas de lo caballeresco y lo demoníaco. El frente y la parte trasera del arco representan la montaña del Potosí, fuente de la plata y la riqueza españolas.

Rubens dibuja a los indígenas americanos como sujetos laboriosos a los que muestra cargando montones de mineral desde los socavones mineros o excavando socavones nuevos. Aunque el paisaje está despoblado, la representación antropomórfica de los cuatro ríos del Nuevo Mundo (los ríos Peruvius —tal vez el Orinoco—, Plata, Mara-

Fig. 4.16. Ulrich Schmidel como caballero en América (a la izquierda) y Brasil como una isla paradisíaca (derecha). Ulrich Schmidel, *Vera historia admirandae...,* Nuremberg, 1599. Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California).

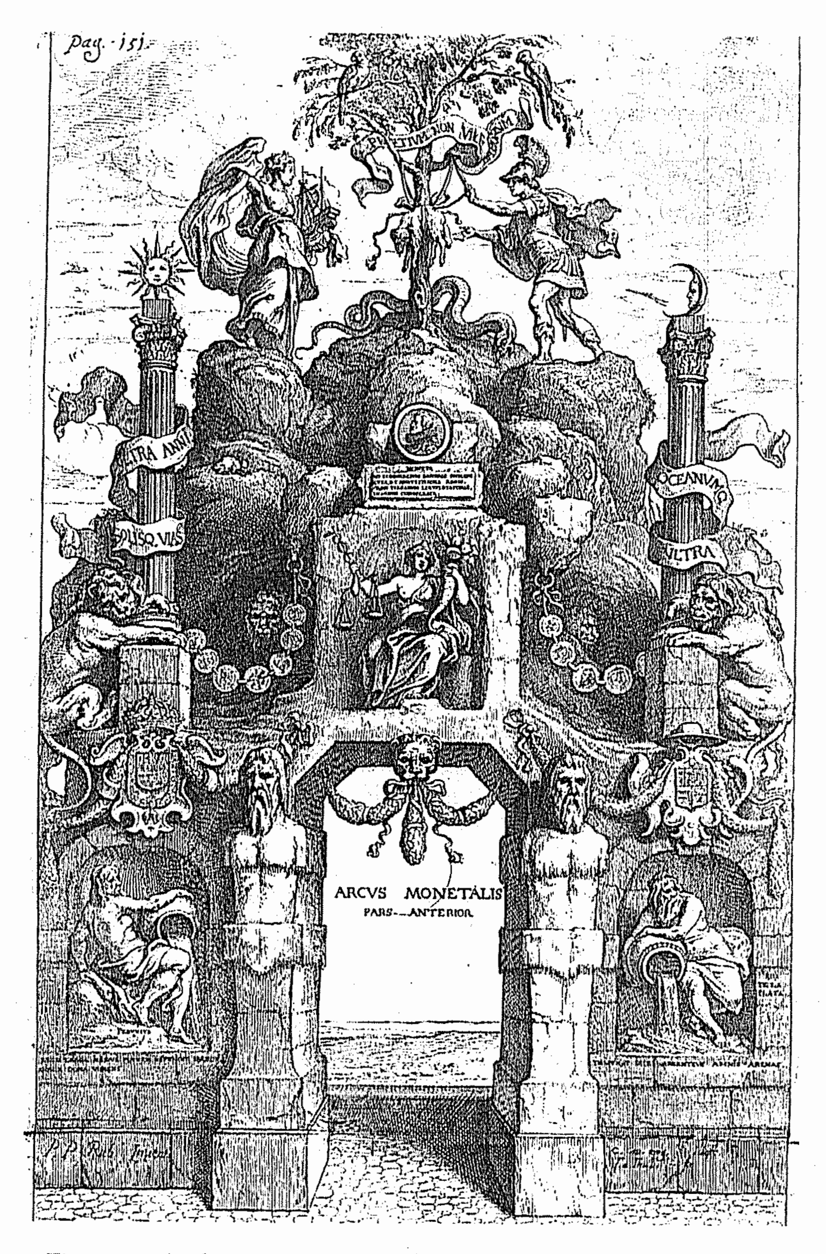
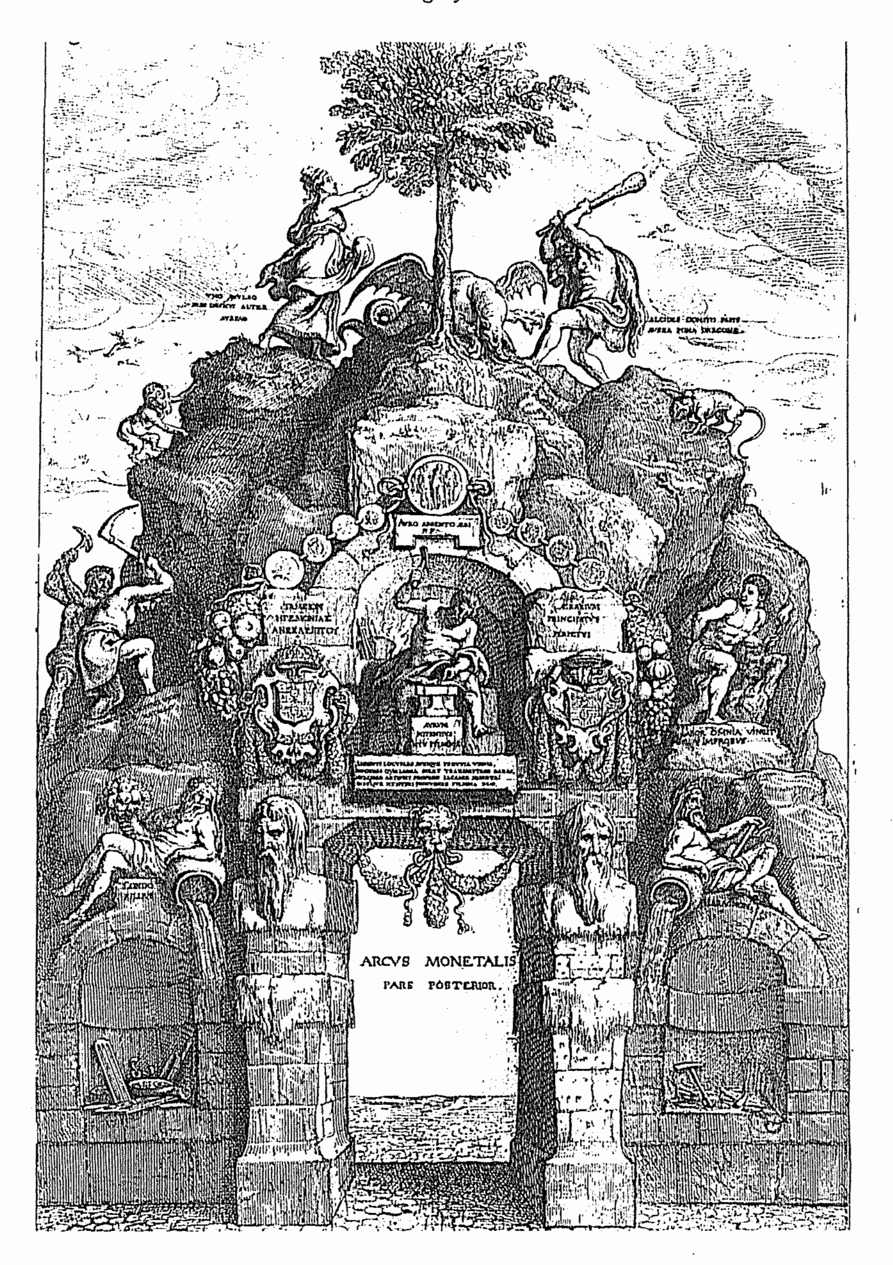


Fig. 4.17. (A dos caras) América como jardín con manzanas de oro a disposición de Hércules y un Vellocino de Oro para Jasón. Frente y revés del diseño de Pedro Pablo Rubens para el Arco de la Moneda en Amberes. En Jean Gaspard



Gevaerts, *Pompa introitus...*, Amberes, 1635. Cortesía de la Houghton Library, Universidad de Harvard.

ñón y Condorillus, que puede ser una referencia al río Magdalena) a los pies de la montaña sugieren que para Rubens América era la originaria ubicación del paraíso. Precisamente cuando Rubens estaba diseñando el arco, Antonio León Pinelo estaba escribiendo en España un extenso tratado sobre los ríos del Edén en el que argumentaba que el paraíso había estado situado en las colinas orientales de los Andes. La alusión de Rubens a la antigua abundancia de una América ahora convertida en una cantera puede haber tentado a algunos de sus contempladores a pensar que este arco planteaba una narración de corte ovídico sobre el declive y el saqueo.

Los arcos son, sin embargo, una narración sobre el valor de los caballeros españoles que liberaron a América de los monstruos satánicos. En la cima de la montaña, Jasón y Hércules pisotean serpientes y combaten con dragones para reclamar lo que es suyo, el Vellocino de Oro y las manzanas doradas del jardín de las Hespérides. La referencia a Jasón el argonauta y a Hércules permitió a Rubens situar la conquista española en el contexto caballeresco que le correspondía: los españoles en América habían caído en un falso paraíso gobernado por demonios. El oro y la plata que hallaron era simplemente para que se lo quedasen a modo de recompensa de Dios por sus heroicos trabajos[139].

En caso de que algún lector tenga la tentación de creer que la interpretación de Rubens de la conquista no era realmente representativa de su tiempo, he aquí otro frontispicio, que es el que abre el volumen 11 de la monumental *Atlas maior* (1662-1665) de Joan Blaeu.

En él, América aparece representada por una mujer con los pechos al aire que viste una falda de plumas y porta arco y flechas. A los pies de esta mujer medio desnuda yacen lingotes de plata y un exótico reptil. A su derecha hay una montaña convertida en mina, en este caso trabajada no por indígenas sino por negros. A su derecha, en unas nubes, se desarrolla una suerte de narración épica en la que un nativo se arrodilla ante la Cruz sujetada por una mujer sentada frente a él y por debajo de ellos hay una criatura demoníaca con garras y alas que está siendo atacada por un caballero-cruzado que blande una espada. No está claro si Blaeu (1596-1673) trató de repre-

Fig. 4.18. América rescatada de las garras del diablo por un caballero, tomada de Joan Blaeu, *Atlas maior*, vol. 11, Amsterdam, 1662-1665. Cortesía de la New York Public Library.



sentar en esta portada la conquista de América por los españoles o por los holandeses. Lo que es evidente es que se sirvió de las convenciones de la novela caballeresca cristiana para representar la expansión de los europeos en América durante la Edad Moderna.

Épica y epistemología

Me gustaría concluir este capítulo sugiriendo que esta visión extendida en la Edad Moderna del paisaje americano como un falso paraíso que reclamaba ser conquistado, destruido o poseído tuvo un impacto duradero sobre la manera en que las historias naturales vinieron a representar la tarea del observador europeo en el Nuevo Mundo. Desde la década de 1500 en adelante y hasta bien entrado el siglo XVIII, los herbarios e historias naturales reflejaron el arte de recoger y reunir conocimientos sobre la Naturaleza como una tarea hercúlea, una aventura de tintes caballerescos extendida por territorios recién descubiertos custodiados por fuerzas satánicas.

Las cuatro imágenes de la figura 4.19 están tomadas de dos herbarios del siglo XVI, un tratado de jardinería del siglo XVII y una historia natural del XVIII. Todos ellos incluyen un héroe hercúleo hiriendo de muerte a un dragón con un garrote. Estas imágenes no son un simple reflejo humanista del mito de Hércules en el jardín de las Hespérides, sino que tratan de representar la actitud colonial hacia el paisaje. Esto es confirmado por la exégesis presente en una de ellas, obra de Giovanni Battista Ferrari en 1646, el sabio horticultor jesuita que creyó encontrar en la mata de la flor de la pasión un comentario sobre la naturaleza expansiva de la Iglesia. El mito de Hércules en las Hespérides ilustraba según él la lucha por domesticar la Naturaleza. El dragón centinela que impedía a los extraños coger las manzanas doradas representaba las dificultades aparentemente insuperables que implicaban esta tarea. El garrote de Hércules y la muerte a sus manos del león de Nemea y del dragón de cien cabezas de las Hespérides simbolizaban el triunfo de la civilización sobre la naturaleza salvaje[140]. A la altura del siglo XVIII, el triunfo sobre la Naturaleza era definido como una cuestión técnica. En el frontispicio de la obra de Linneo *Hortus Cliffortianus* (1737), la Pitonisa aparece herida de muerte. En este caso, el héroe Hércules es Apolo, que representa la capacidad técnica de Europa, que ha aprendido a usar el cristal, el fuego y el agua para derrotar a los ele-

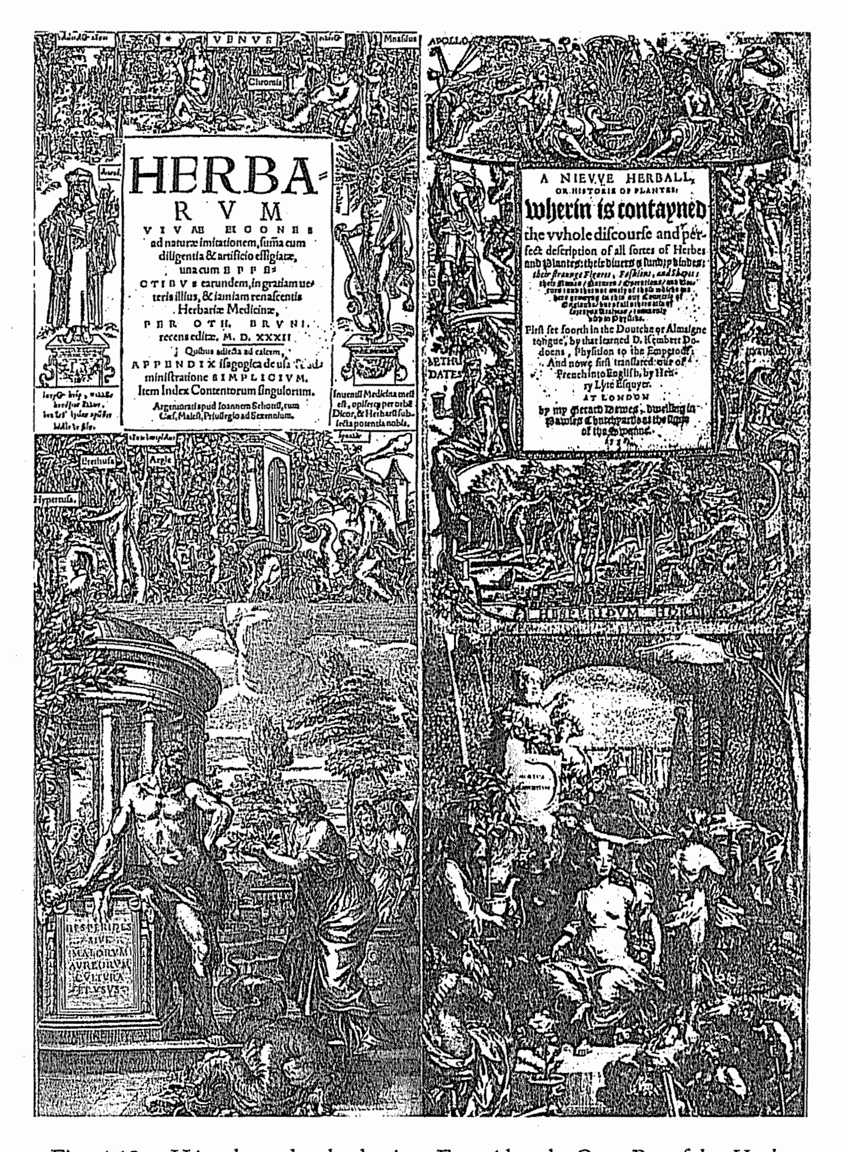


Fig. 4.19. Hércules y los herbarios. Extraídas de Otto Brunfels, *Herbarum vivae e icones ad naturae imitationem,* Estrasburgo, 1532 (parte superior izquierda); Rembert Dodoens, *A nievve Herball, or historie of plantes,* Londres, 1578 (parte superior derecha); Giovanni Battista Ferrari, *Hesperides sive de malorum aureorum cultura et usu. Libri quatuor,* Roma, 1646 (parte inferior izquierda), y Carl von Linné, *Hortus Cliffortianus,* Amsterdam, 1737 (parte inferior derecha). Cortesía de la Huntington Library, San Marino (California).

mentos y crear los jardines artificiales en los que se pueden cultivar todas las plantas del mundo[141].

Conclusiones

La épica satánica no sólo organizó la manera en que los colonos europeos comprendían sus relaciones con los enemigos humanos exteriores (por ejemplo, los indígenas americanos, herejes, burócratas imperiales, peninsulares y piratas), sino que también informó la manera en que los europeos se relacionaban con la Naturaleza misma en el Nuevo Mundo. De igual forma que los conquistadores hallaron una manera de satanizar a sus enemigos humanos en América, imaginaron también su relación con la Naturaleza en términos épicos, es decir, como un encuentro con criaturas demoníacas reptantes, plantas venenosas y tormentas y ciclones. Esta visión sobre la Naturaleza les ayudó a desarrollar una relación de dominación hacia ella. El Nuevo Mundo era a menudo interpretado como un espacio que causaba molicie y afeminamiento y en el que pululaban las tentaciones demoníacas, de forma que era fácil para los europeos imaginar que estaba justificado destruir este falso paraíso con la intención de salvarlo. Por cada una de las criaturas diabólicas hallada en su Naturaleza, los europeos estaban prestos a hallar evidencias de plantas y animales portadoras de providenciales mensajes de liberación. Aunque a menudo asumimos que los católicos estaban más predispuestos a lecturas alegóricas del Libro de la Naturaleza que los investigadores suelen definir como barrocas, los protestantes estaban, de hecho, igual de obsesionados con la realización de lecturas épicas y providenciales de la Naturaleza. Los puritanos desarrollaron su propia versión del barroco a través de interpretaciones tipológicas de los fenómenos naturales.

La yuxtaposición de semejanzas entre los discursos demonológicos de católicos y protestantes en el Nuevo Mundo es el tema de fondo de este libro. Estas analogías son aún más significativas cuando contrastamos dos actores que han sido normalmente considerados opuestos en la historiografía: los católicos españoles y los puritanos ingleses. En cada uno de los anteriores capítulos he señalado numerosos parecidos entre estos dos actores aparentemente tan distintos: la mentalidad de asedio que informaba las distintas versiones de la épica satánica, los tropos empleados por unos y otros en el discurso

compartido de la demonología y la colonización (la tiranía de Satán, la movilidad de los demonios y la geopolítica del mal, la etnografía como variante de la demonología, los israelitas y cananeos como tipos de europeo e indígena respectivamente, etc.), la forma llamativamente similar con que en ellos se muestra el régimen colonial hispano como una inversión satánica, su común empleo de tropos literarios que durante mucho tiempo se asumió que eran específicamente ingleses (*La tempestad* de Shakespeare y *El paraíso perdido* de Milton), y su uso compartido de discursos milenaristas y providencialistas de pueblo elegido. Esta visión pan-americana de la demonología del Atlántico no sólo abre nuevas e interesantes avenidas de investigación, sino que además ofrece nuevas interpretaciones sobre el pasado que resultan provechosas.

Es evidente que los guerreros cristianos de la Europa de la Edad Moderna entendían sus luchas contra el diablo en el Nuevo Mundo como un combate sobre el control de la Naturaleza. Sin embargo, así como puritanos y católicos veían a Satanás por todas partes en las tierras vírgenes americanas, también buscaban en la Naturaleza señales providenciales que les permitieran transformar las fronteras en territorios sagrados. El siguiente capítulo describe cómo unos y otros se dedicaron a transformar espacios hasta entonces diabólicos en Nuevas Jerusalenes.

Capítulo 5
LA COLONIZACIÓN COMO HORTICULTURA ESPIRITUAL

Catalina de Jesús María Herrera (1717-1795) se despertó una noche preguntándose si debería haberse marchado a Lima. Mientras que su convento dominico situado en Quito no había logrado producir aún ninguna flor espiritual, Lima había dado ya a Santa Rosa de Lima (1586-1617), canonizada por el Papa Clemente X en 1671. Catalina de Jesús tenía dudas sobre si su convento de Quito era de hecho el jardín espiritual que otrora había imaginado. ¿Era posible que hubiera allí ya alguna vez florecido alguna flor? Catalina tuvo de repente una visión: de una celda del convento surgió una monja, la ya fallecida Juana de la Cruz, irradiando un brillo cegador. Catalina convenció a otras cinco monjas de que la acompañasen al cementerio del convento a desenterrar a Juana. Tras varias noches abriendo sarcófagos y examinando cuerpos en putrefacción, y combatiendo demonios que trataban de mantenerlos cerrados, Catalina y sus hermanas religiosas dieron finalmente con un féretro de madera que olía a rosas y que contenía un cuerpo humano incorrupto. Puesto que el féretro estaba lleno de pequeñas marcas en forma de cruz, era evidente que el cuerpo era el de Juana de la Cruz. El cuerpo estaba intacto y cubierto de un polvo brillante que daba la apariencia de ser estrellas. Pese a los esfuerzos del diablo por impedir que las monjas supieran la verdad, Catalina había hallado una flor en su convento, una monja de virtud tan destacable que su cadáver no se corrompía. Catalina se dio cuenta de que a este poderoso cuerpo le faltaba un zapato y razonó que seguramente el cura que había enterrado a Juana de la Cruz se lo había quedado, pues el cuerpo y la mortaja de flores espirituales como Juana tenían valor como reliquias: se trataba del cuerpo de una santa[1].



Fig. 5.1. Sor Catalina de Jesús María Herrera (1717-1795). Portada de José María Vargas, O.P., *Sor Catalina de Jesús María Herrera.* La propia Catalina es presentada como una azucena, una flor de la Iglesia.

La historia de Catalina y su búsqueda de «flores» en su convento de Quito a comienzos del siglo XVIII es característica del mundo atlántico cristiano. Por cada una de las fortificaciones que poseía Satanás en el Nuevo Mundo, los cristianos edificaban una propia. Los bastiones que puritanos y católicos erigían en la Indias eran iglesias y santos. Estos santos e iglesias eran imaginados, sin embargo, como jardines vallados, no como castillos amurallados: hermosas plantaciones con setos para mantener a raya posibles asaltantes y malezas. Los historiadores han interpretado la palabra «plantación»

en términos estrictamente económicos: la tierra sobre la que se producían cultivos comerciales de frutos dirigidos al comercio europeo. Pero los actores históricos que las establecieron pensaban que las plantaciones significaban algo diferente, esto es, jardines bien cuidados situados en medio de hostiles y diabólicas tierras vírgenes. En las páginas que siguen analizo el discurso de la colonización como jardinería u horticultura espiritual.

La horticultura como tipo y metáfora

Desde siglos atrás, el cristianismo había definido a Dios y a Jesucristo como jardineros, y el alma y a la Iglesia como jardines. Con la mayoría de edad de la Iglesia tras la persecución que sufrió en el imperio romano, los mártires vinieron a ser considerados flores, como si se tratase de la cosecha más hermosa de la plantación de la Iglesia (véase fig. 5.2)[2]. La metáfora de la horticultura se hallaba a su vez conectada con la exégesis del Cantar de los Cantares. Este extraño texto describe a unos amantes masculino y femenino como flores y árboles, jardineros y jardines[3]. Al tratar de dar sentido a estos cánticos, los teólogos vinieron a identificar al menos tres amantes de Dios: el alma, la Iglesia y la Virgen María. Los exégetas interpretaban el alma como una tierra fértil en la que florecían las flores de la virtud espiritual, un jardín para el cuidado personal de los individuos. No resulta sorprendente, por tanto, que en la España del siglo XVI Santa Teresa de Jesús (1512-1582) no sólo escribiera una interpretación del Cantar de los Cantares, sino que concebía su unión con Dios con metáforas de jardinería: «Me era un gran deleite considerar ser mi alma un huerto y al Señor que se paseaba en él. Suplicábale aumentase el olor de las florecitas de virtudes que comenzaban, a lo que parecía, a querer salir, y que fuese para su gloria, y las sustentase»[4].

Cuanto más cerca se encontraba el individuo de la santidad, más se asemejaba a una flor. Más aún, los personajes sagrados al parecer poseían poderes de fertilización: a través de sus oraciones tenían capacidad no sólo de elevar las almas al cielo, sino también de imprimir un carácter floral a las que se hallaban en el purgatorio. Es, por ejemplo, el caso de María de San José (1656-1719), una virtuosa monja que fundó el primer convento de Agustinas Recoletas de Ciudad de México. Típica monja de clausura y dotada de extraordina-



rias virtudes, María de San José dedicó una cantidad enorme de energía a escribir diarios y autobiografías dirigidas a su confesor en las que exploraba los recovecos íntimos de su alma. Se pasaba asimismo el día rezando para evitar que las almas fueran a parar al purgatorio. Un día María de San José perdió a su amado confesor, Manuel Barros. Aunque María pensaba que los confesores eran jardineros enviados por Dios para mantener las almas de las monjas libres de malas hierbas, de manera que Dios pudiera contar con jardines limpios para visitarlos, el alma de Barros resultó no ser un jardín cultivado lo suficientemente bien como para que fuera directamente al cielo. En una visión, María San José vio que el alma de Barros era enviada al purgatorio para terminar de limpiarse. Sirviéndose del poder de su santidad acumulada, María de San José logró ella sola por medio del rezo liberar el alma de Barros, que ascendió directo a los cielos toda engalanada y rodeada de rosas blancas y rojas[5]. María Anna Agueda de San Ignacio, otra monja mística que tuvo seguidores y alcanzó gran notoriedad en la ciudad de Puebla durante siglo XVIII, ayudó también a su propia hermana, la monja Anna de



Fig. 5.2. (Página opuesta) Fresco de un mártir anónimo, Oratorio de Abou-Girgeh, Egipto (ca. siglo III?). (Esta página) Milagro de los Mártires de Gorcun en Jan Boener, *Waerachtughe ende levende fuguren van de H. Martelaers van Gorcum,* Hertogenbosch, Antonius Scheffer, 1623, sign. G4v. Extraído de Brad S. Gregory, *Salvation at Stake,* p. 311. En julio de 1572, dieciocho franciscanos y su confesor dominico fueron apresados en la ciudad de Gorcum por calvinistas holandeses y ahorcados en Briel tras haberse negado a apostatar de su fe católica. En 1615 se halló, en el lugar en que fueron enterrados, una planta con tres flores, que fue guardada en una caja durante dos años. Cuando la caja fue abierta, la planta no sólo estaba aún viva sino que había hecho brotar diecinueve flores, exactamente el número de mártires de Gorcum.

San Juan, a escapar tras la muerte del purgatorio y «subir (...) al Cielo, por un camino de rosas»[6].

En la segunda lectura de las metáforas amorosas del Cantar de los Cantares, no sólo el individuo y su alma, sino la Iglesia entera era el amante de Dios. Era como si el Cantar de los Cantares fuese una prefiguración de la relación amorosa entre Dios y Su Iglesia a través de la Historia (lo cual llegaría a ser una tradición especialmente influyente entre los puritanos durante el siglo XVII, como se verá más adelante). Se esperaba, por tanto, de la Iglesia que fuera un jardín bien cuidado y sin malezas (véase fig. 5.3). Las pinturas murales de los conventos agustinos de Actopán (Estado de Hidalgo, México) y Malinalco (Estado de México) demuestran con rotundidad hasta qué punto esta particular creencia contribuyó a conformar la «conquista espiritual» del Nuevo Mundo. En Actopán, por ejemplo, uno de los murales describe a los nativos convertidos al catolicismo los objetivos de la vida

eremítica: los eremitas que habitan en el desierto americano son acosados por diablos que extrañamente se asemejan a indios, pero finalmente consiguen transformar las tierras baldías en un jardín. En Malinalco el mensaje es aún más explícito. Los muros y techos del claustro inferior están cubiertos por todo un exuberante despliegue de fauna y flora local (y en parte también europea), un paradisíaco jardín mural donde los haya.

La historiadora del arte Jeanette Favrot Peterson ha mostrado de forma convincente que los agustinos de Malinalco no sólo intentaban hacer una réplica visualmente desbordante del Jardín del Edén sirviéndose de elementos simbólicos adaptados a las expectativas de los habitantes de Malinalco, reputados desde tiempo atrás ya durante el imperio azteca por sus conocimientos de hierbas curativas y brujería. Los monjes intentaban también representar la iglesia del milenio que deseaban establecer en el Nuevo Mundo. La metáfora de las misiones como jardines cristianos utópicos no logró finalmente consolidarse, de forma que a la altura de comienzos del siglo XVII los agustinos de Malinalco habían blanqueado sus propios murales. Pero los jesuitas no se dieron tan fácilmente por vencidos. El jesuita José Gumilla (1687?-1750), a quien se encargó la conversión de indígenas nativos a lo largo del río Orinoco en un período de escasez de misioneros, argumentaba en 1741 que los jardines jesuitas no dependían en los trópicos de la provisión de «agua» para florecer, sino de la «profundidad de las raíces de las flores». Su conclusión es que había dos tipos de misiones, unas con fácil acceso al «agua» y otras que padecían prolongadas sequías. Las misiones bien abastecidas de agua normalmente terminaban decayendo conforme los monjes se marchaban. Por su parte, los jardínes que sufrían periódicas «sequías» —en las que se habían especializado los jesuitas en el Orinoco— no solían ser «regados» (durante años no recibían visitas). Sin embargo, estos jardines habían sido cultivados de tal forma que los nativos habían desarrollado de forma inconsciente profundas raíces en el terreno de la fe. Aunque en los períodos de sequía estas plantaciones espirituales parecían lugares arrasados y muertos, reverdecían y florecían siempre que los jesuitas conseguían regresar a ellas[7].

La tercera lectura tipológica del Cantar de los Cantares interpretaba a la Virgen María como la amante femenina de Jesús. Cada uno de los detalles del Cantar parece haber sido pensado como un tipo de las virtudes de la Virgen, en particular su concepción sin mancha. La idea de que la propia Virgen, y no Cristo, había sido concebida

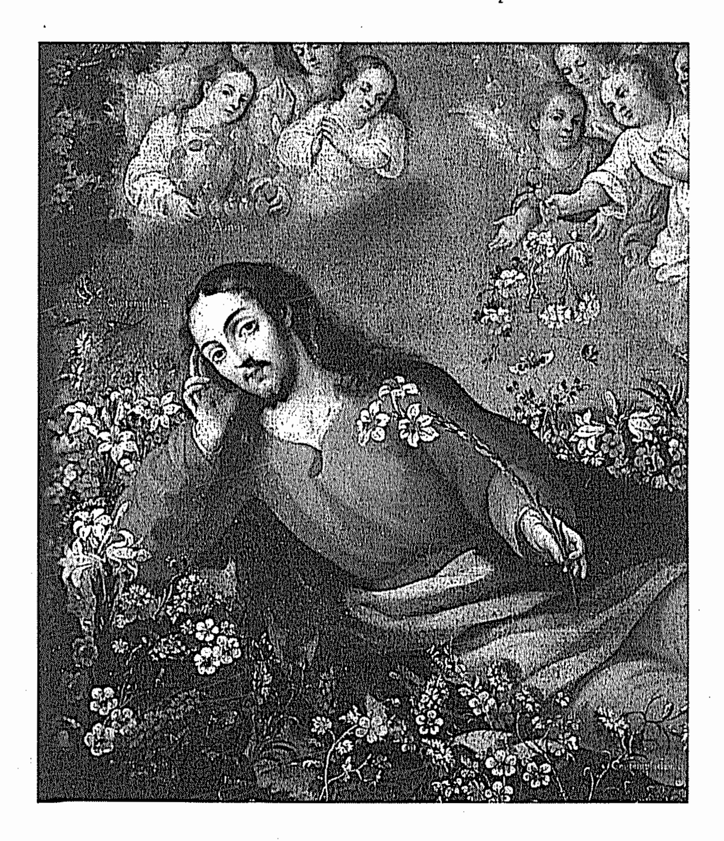


Fig. 5.3. José de Ibarra (siglo XVIII), *Cristo con flores en el jardín de la Iglesia*. Cortesía del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional del Virreinato, Tepoztlán, México. Los laicos y los clérigos, tanto varones como mujeres, cultivan sus almas para convertirse en flores y pasar a formar parte del jardín de la Iglesia, en el cual se pasea y descansa Jesucristo.

sin pecado encontraba apoyo en este texto, pues el amante masculino del Cantar de los Cantares presenta a su amante femenina como un jardín sellado y vallado, libre de malas hierbas que lo corrompan: «Huerto cerrado eres, hermana mía esposa, huerto cerrado, fuente sellada. Tus renuevos, *o plantas de ese huerto,* forman un vergel *delicioso* de granados, con frutos *dulces como* de manzanos: son cypros con nardos. Nardo y azafrán, caña aromática, y cinamomo, con todos los árboles *odoríferos* del Líbano; la mirtha y el aloe con todos

los aromas bien exquisitos» (cap. 4, versículos 12-15). Una vez que el amante femenino del Cantar de los Cantares fue identificado con un tipo de la Virgen María y el jardín vallado como una prefiguración de la inmaculada concepción de Jesús por la Virgen, le siguió pronto la idea de María como un ramo de flores, pues el amante femenino de los cánticos bíblicos se refiere con claridad a sí misma como una flor: «Yo soy la flor del campo y el lirio de los valles» (cap. 2, versículo 1)[8].

El tropo de María como una rosa floreció en la Edad Media. Éste no sólo afectó al diseño arquitectónico, con la proliferación de vitrales con motivos de rosas en el estilo gótico[9]. Afectó también al ritual mismo de la Iglesia católica. El culto a la Virgen María adquirió su mayoría de edad en los siglos X y XI de la mano de un nuevo sentido de Dios como deidad sufridora. Tras el año mil, una vez que el milenio no llegó a materializarse, la figura de Dios, que había sido vista como un magistrado inflexible y distante que haría justicia en el Juicio Final, fue poco a poco transformada en una deidad sufridora que había asumido forma humana y soportado el dolor y el sufrimiento para la salvación de la humanidad. Laicos y clérigos por igual desarrollaron prácticas rituales y teologías que alentaban una relación de amor, incluso de ternura, con el Cristo de la Pasión. La Virgen María pasó a ocupar una posición central en esta nueva sensibilidad: la repetición mental de los gozosos, luminosos, dolorosos y gloriosos misterios de la vida de Cristo y de su sufridora madre cristalizó finalmente en el rosario, un racimo de quince rosas ofrecidas a la madre de Dios[10].

Estas ideas, prácticas rituales y teologías relacionadas con la horticultura estaban destinadas a tener un importante efecto en el Nuevo Mundo que los historiadores no han analizado suficientemente. Tal y como revela el caso de Catalina de Jesús en Quito, las ideas cristianas que acabo de esbozar adquirieron un enorme vigor en América, pero adquiriendo un tono particular. Si bien Catalina reconocía que habían crecido flores en el Perú, no estaba segura de que pudiera decirse lo mismo en el caso de Quito. Hubo de adoptar medidas extremas para cerciorarse de que había habido flores en su convento. Laicos y eclesiásticos de la América hispánica se sentían conminados a demostrar la abundancia espiritual de sus respectivos reinos, algo que los europeos no tenían que demostrar. Muy a menudo esta postura defensiva producía resultados paradójicos: se descubría que en estos lugares estaban floreciendo plantaciones espirituales que apuntaban a alguna suerte de elección providencial.



Fig. 5.4. Los misterios del rosario. Extraído de Andrea Gianetti da Salò, *Rosario della sacratissima Vergine Maria, raccolto dall'opere del R.P.F. Luigi di Granata* (Venecia, 1587), fol. 37v. Cortesía de la Newberry Library, Chicago. El rosario es un salterio en el que las «aves» sustituyen los 150 salmos. Los abalorios o cuentas son artilugios memorísticos. Normalmente por cada diez cuentas pequeñas (cinco en la ilustración de arriba) hay un abalorio más grande que representa cada uno de los quince misterios (un rosario típico sólo tiene cinco abalorios grandes). Los misterios gozosos relatan la Anunciación y el nacimiento y la infancia de Cristo; los misterios luminosos describen la vida y milagros de Cristo ya adulto, desde su bautismo hasta la Última Cena, los misterios dolorosos recapitulan su Pasión y muerte, y los gloriosos invitan a la reflexión sobre su Resurrección Ascensión así como sobre la Asunción y Coronación de María. Se insta al devoto o devota a recrear cada uno de los misterios a través de su imaginación.

El otro elemento de la historia de Catalina que es específico del Nuevo Mundo es el papel desempeñado por el diablo. A su llegada, los europeos pensaban que el Nuevo Mundo estaba firmemente en manos del demonio, un señor tiránico que había gozado de una absoluta soberanía sobre los pueblos y la naturaleza de América durante al menos mil quinientos años. Cuando la Buena Nueva comenzó a extenderse por Eurasia, el diablo había migrado a América creando instituciones como el canibalismo, el cual, como en el infierno, se caracterizaba por el descuartizamiento y digestión del cuerpo. A modo de mofa, también había introducido entre los indígenas americanos una versión invertida de los rituales y sacramentos cristianos. Cultivar jardines espirituales en el Nuevo Mundo resultaba así doblemente desafiante, pues laicos y eclesiásticos se enfrentaban por igual con un resistente enemigo que había tenido mucho tiempo a su favor para edificar barricadas y fortificaciones. Textos de la Biblia como el capítulo 13 del Evangelio de San Mateo y el capítulo 8, versículos 4-15, del de San Lucas, sobre la parábola del agricultor que sembraba semillas sobre diferentes tipos de suelo, y sus correspondientes lecturas tipológicas, volvían casi imposible separar el discurso sobre la jardinería del de la épica satánica generado durante la colonización del Nuevo Mundo. Conviene recordar que Calderón de la Barca empleó el pasaje del capítulo 13 del Evangelio de San Mateo en su obra *La semilla y la cizaña* para argumentar que, de todos los continentes, el Nuevo Mundo, engañosamente paradisíaco, era el que se hallaba más firmemente bajo control del diablo (véanse pp. 42-43). La metáfora del jardín adquirió dimensiones más marcadas en el Nuevo Mundo conforme la horticultura espiritual pasó a ser parte de una más extensa guerra épica de desgaste contra el diablo.

Aunque podría parecer que estas lecturas tipológicas eran exclusivas del mundo católico, la metáfora de la colonización como horticultura espiritual era en realidad una idea cristiana más difundida. Los calvinistas de Nueva Inglaterra, por ejemplo, también entendían la colonización como el establecimiento de plantaciones espirituales en un medio particularmente hostil. En las páginas que siguen, trato de explorar de qué manera el lenguaje hortícola de la virtud y la santidad fue sutilmente modificado en el Nuevo Mundo, y cómo los colonos criollos llegaron a ver sus nuevas sociedades como «jardines» providenciales. Espacios que tradicionalmente habían sido vistos como controlados por el diablo terminaron siendo vistos como sagrados, providenciales y elegidos. Pese a toda la literatura sobre la Refor-

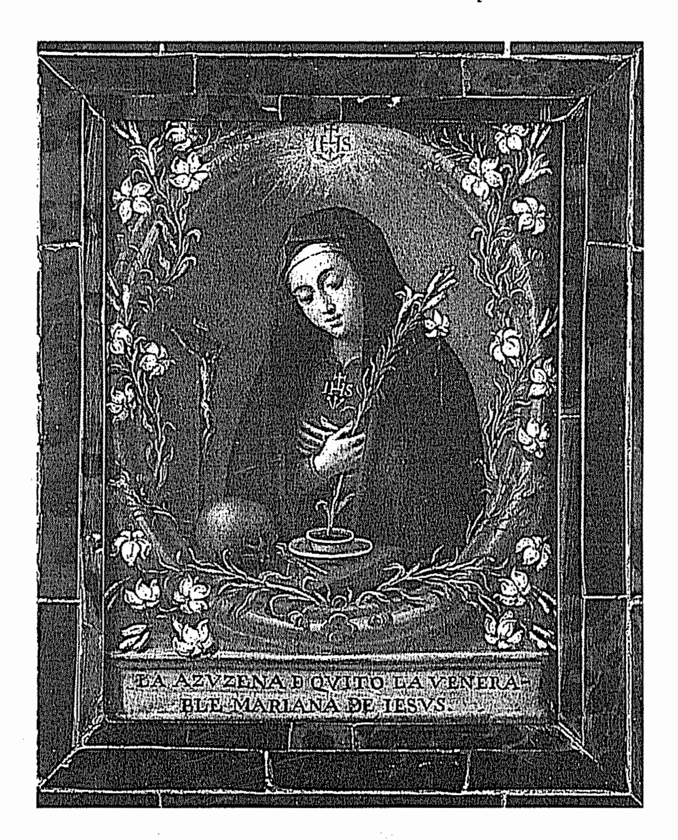


Fig. 5.5. Pintor anónimo (fines del siglo XVIII o comienzos del XIX), Mariana de Jesús, la Azucena de Quito. Cortesía del Banco Central de Ecuador, Quito. Ya a mediados del siglo XVII, Mariana de Jesús (1618-1645) se convirtió en símbolo para laicos y clérigos de Quito del deseo de que Roma reconociera los jardines espirituales de la región. La pintura hace referencia a los esfuerzos de Mariana de entender la naturaleza de Dios por medio de la reproducción de la Pasión y Crucifixión de Cristo. También hace referencia al origen de su nombre: se consideraba que habían florecido milagrosamente azucenas de una cubeta rellena con la sangre de Mariana obtenida con sanguijuelas.

ma que exalta las diferencias confesionales, los paralelismos que encuentro y muestro a continuación procedían de tradiciones comunes de interpretación y empleo de la Biblia redirigidas para dotar de significado la colonización. Al igual que muchos otros guerreros cristianos del pasado, los europeos en el Nuevo Mundo lograron transformar paisajes locales demoníacos en Nuevas Jerusalenes, nuevas tierras santas[11].

•

Flores y preocupaciones patrióticas en la América Hispánica

Catalina de Jesús no tenía por qué preocuparse, pues a mediados del siglo XVII floreció, de hecho, en la capital del virreinato de Quito una flor donde las haya: Mariana de Jesús (1618-1645), la Azucena de Quito. Mariana nació un año después de la muerte de Rosa de Lima. Al igual que ésta, la Azucena de Quito moldeó su vida como la de una beata, llevando una vida de retiro místico sin contar con el apoyo institucional de un convento. Siguiendo los pasos de Santa Catalina de Siena, tanto Rosa como Mariana trataban de alcanzar a Dios a través de una compasiva reproducción cotidiana de la Pasión. Para recrear la Crucifixión, vestían cilicios y coronas de espinas, se sometían a desangramientos de modo regular (se dice que las azucenas florecieron de una bacinilla llena de sangre de Mariana, de ahí su nombre), soportaban flagelaciones y dormían colgadas de una cruz. Convirtieron el vivir para el Señor en centro de sus vidas: su comida consistía exclusivamente en hostias consagradas. Con el fin de recrear las humillaciones padecidas por un Dios que se hizo humano y soportó torturas para lograr la salvación de la humanidad, Rosa y Mariana bebían la sangre y el pus de los enfermos. Su rígido ascetismo y sus apasionadas y compasivas incursiones en la vida de un Dios sufridor las convirtieron en personajes particularmente poderosos. Como estaban cerca de Dios, sus oraciones, a las que dedicaban la mayor parte de su tiempo mientras atendían pequeños jardines vallados en sus casas, libraron del purgatorio a cientos de almas descarriadas. Sus visiones y poderes proféticos instaban reiteradamente a los fieles a la obediencia, a evitar la ira de Dios, que a menudo se manifestaba en forma de plagas y terremotos. Mantuvieron su poder hasta su muerte. Se consideraba que sus cuerpos habían superado la corrupción propia de los muertos manchados por el pecado original[12]. El cuerpo de Rosa fue desenterrado dos años después de su muerte para ser



Fig. 5.6. Rosa de Lima. Portada de Luis Antonio de Oviedo y Herrera, *Vida de Santa Rosa de Lima: Poema heroico a Santa Rosa,* Madrid, Juan García Infanzón, 1711. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (Rhode Island). Rosa aparece representada como una rosa, al mismo tiempo que una rosa brota del escudo de armas de Lima. A su izquierda se sitúa América, mientras que su autor, el conde de La Granja, escribe su poema. Santa Rosa está rodeada por querubines que le ofrecen rosas en su ascenso a los cielos, como en la Asunción de la Virgen María. En su mano derecha porta el ancla de Lima (impide así que la capital se anegue en el mar del pecado), y en la izquierda sostiene una guirnalda de flores, representación típica de la santidad de los mártires, que también luce a modo de corona.

trasladado a la catedral de Lima y fue hallado intacto. No es sorprendente que estas increíbles atletas del alma, cuyos cuerpos se asemejaban casi a la naturaleza inmaculada de la Virgen María, fueran consideradas flores de Dios [13]. Según argumentó Manuel de Ribero Leal en 1675 en un sermón en conmemoración de la canonización de Rosa: la «[f]ragancia de buenos ejemplos» que era su vida «ha convertido en parayso de delicias santas esta selva antes inculta de nuestra Meridional América» [14].

No obstante, pese a sus parecidos, Rosa llegó a ser la primera santa de las Américas, mientras que Mariana se mantuvo en segundo plano como una oscura beata. Estas trayectorias tan diametralmente opuestas de sus respectivas posteridades dieron origen a mucho malestar y frustración en Quito. Rosa fue beatificada en 1668, declarada patrona de Lima por Clemente IX en 1669 y patrona de las Américas por Clemente X en 1670, para terminar finalmente siendo canonizada en 1671. Todo este proceso sucedió mientras los logros espirituales igualmente reseñables de Mariana languidecían en el anonimato. Desde 1670 hasta 1678, los jesuitas de Quito entrevistaron testigos y produjeron un enorme archivo sobre la vida y milagros de Mariana. Pero no parece que resultase nada de todo este esfuerzo. Muchos jesuitas escribieron también poemas épicos, al parecer perdidos, en honor de Mariana. El único documento que vio la luz es una hagiografía escrita por Jacinto Morán de Butrón (1668-1749), terminada en 1697 y publicada en Madrid en 1724 (apareció primero en forma de breve compendio en 1702 en Lima).

La hagiografía de Morán de Butrón es un texto en clave patriótica escrito con el objetivo de probar que Mariana era una flor de la Iglesia tan digna de reconocimiento como Rosa de Lima. En ella, Mariana aparece como un segundo brote del abundante jardín de las Indias, pues Dios había querido desde la creación que floreciera una azucena en las Indias al lado de la rosa. Morán de Butrón interpretó el pasaje del Libro 4 de Esdras, capítulo 2, versículos 16-19 («et resucitabo mortuos de loci suis et de monumentis educam illos (...) sanctificavi et paravi tibi arbores duodecim gravatas variis fructibus et totidem fontes fluentes lac et mel et montes inmensos septem habentes rosam et lilium, in quibus gaudio replebo filius tuos») [«Y yo resucitaré a los muertos de sus tumbas y los sacaré de los mausoleos (...) he santificado y preparado para vosotros doce árboles repletos de variados frutos y muchas fuentes de las que mana leche y miel, y siete enormes montañas en las que crecen la rosa y la azucena y

donde llenaré a vuestros hijos de alegría»] como una evidencia de que las rosas y las azucenas habían sido creadas para que florecieran *juntas* en los Andes, que no eran sino las siete inmensas montañas del pasaje bíblico. Puesto que dicho pasaje conectaba el florecimiento de rosas y azucenas con el Juicio Final y la Resurrección, Morán de Butrón consiguió situar las vidas de Rosa y Mariana dentro de un marco escatológico mucho más amplio. Estas dos santas y los Andes de Quito y Perú venían así a ocupar un lugar central dentro de toda narrativa sobre la salvación universal[15].

Con todo, mientras la vida de Rosa era conocida y públicamente ensalzada por Roma, la de Mariana languidecía en el olvido. Según Morán de Butrón, había llegado la hora de corregir este descuido: «Pero parece haber dispuesto la mano agricultora del Altísimo que, después de un siglo entero en que muerta Santa Rosa, difundídose por el todo el orbe su fama y esparcídose el olor de sus virtudes, salga ahora la Azucena para la celebridad y el aplauso, o del botón de su olvido o de la los últimos fines de la tierra para su mayor aprecio»[16]. Con el fin de destacar el importante papel que desempeñaba Mariana en lo providencial, el hagiógrafo diseñó su texto como un tratado de horticultura sobre la azucena: su nacimiento a lo largo de las praderas (*collados*) de Quito (familia, nacimiento y niñez de la santa), su maduración producida entre espinas (penitencia y sufrimientos), su poder multiplicador y su belleza y fragancias (las virtudes de la santa), su crecimiento gracias a las lluvias desencadenadas por Dios (los poderes y milagros de Mariana), y su corta vida en la tierra (muerte y milagros de su vida después de la muerte).

Morán de Butrón buscó transformar Quito de provincia marginal a reino elegido por la Providencia. No había, desde luego, nada de singular en este patriotismo horticultural. Un contemporáneo de Morán de Butrón, el jesuita checo Bohuslav Balbinus, publicó en 1677 un mapa en el que el reino de Bohemia tiene la forma de una rosa y se halla situado en el centro del Sacro Imperio Romano-Germánico (fig. 5.7). En la imaginación de este intelectual eclesiástico, Bohemia como tal era una flor espiritual. El mapa de Balbinus vio la luz más o menos al mismo tiempo que el compositor Heinrich Ignaz Franz von Biber (1644-1704), otro famoso hijo de Praga, compuso sus «Sonatas del Rosario», un florilegio de quince sonatas, una por cada uno de los misterios de rosario.

En las Indias, este tipo de patriotismo alcanzó mayor significación debido a que las plantaciones espirituales de las colonias no eran sufi-



Fig. 5.7. Bohemiae Rose (La Rosa de Bohemia). Procedente de Bohuslav Balbinus, S. I., *Epitome historica rerum Bohemicarum,* Praga, Jan Mikulas Hampel, 1677. Reproducido con permiso de la Biblioteca Strahov Library, Canongía Real de los Premostratenses, Praga. Cada uno de los dieciocho distritos del reino es dibujado como un pétalo de la rosa, que brota desde el Danubio. La flor no representa amor ni pompa, pues brotó de la sangre vertida en guerras: «Haec Rosa non Veneris, sed crevit sanguine Martis». Agradezco a Vit Ulnas el haberme facilitado el acceso a esta imagen.

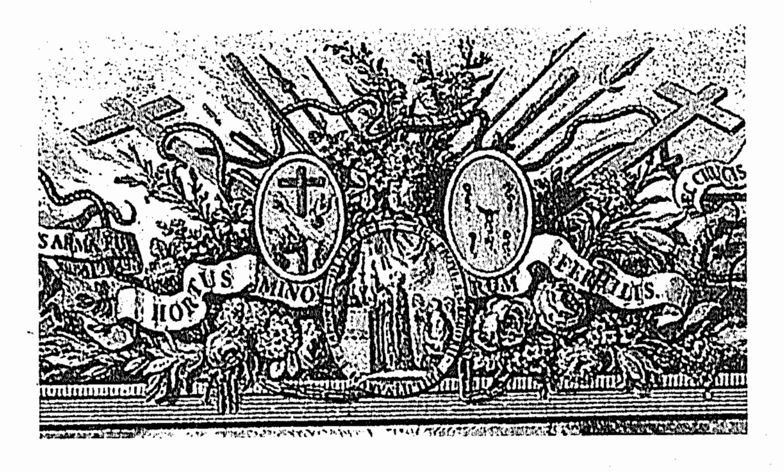
cientemente apreciadas en Roma o Madrid. Es, por ejemplo, el caso de otras flor de las colonias, Felipe de Jesús, un monje franciscano que fue crucificado junto con otros veinticinco mártires en Nagasaki el 5 de enero de 1597. Felipe era un joven nacido en México cuya temprana vocación franciscana había sido cortada en seco por la oposición de sus padres. Fue enviado a las islas Filipinas para convertirse en comerciante y cuidar de los negocios de importación de la familia. Tras vivir una vida de disipación en Manila, Felipe sintió de nuevo atracción por la vida monástica de los franciscanos y entró en el convento de San Gregorio en Manila. Sin embargo, al abandonar las islas para ser ordenado en México su barco se hundió frente a las costas de Japón, cerca de Nagasaki, y fue a parar al convento franciscano de Kyoto. Desafortunadamente, en ese tiempo decenas de jesuitas y franciscanos que operaban en Japón habían empezado a convertirse en un problema para el hombre fuerte del shogunato, Toyotomi Hideyoshi, cuya ira se desató al conocer que el barco hundido transportaba soldados, cañones y municiones. Todos los miembros del convento de Kyoto fueron arrestados, incluidos diecisiete monjes terciarios japoneses, seis monjes franciscanos (entre ellos Felipe), y tres huéspedes, verbigracia, el jesuita japonés Paul Miki y sus dos sirvientes. Tras someter a tortura a los prisioneros, cortándoles las orejas y humillándoles en público de camino a Nagasaki, Hideyoshi ordenó que los veintiséis mártires fueran ahorcados en cruces y se les clavasen lanzas. Sus cuerpos fueron abandonados a la intemperie durante meses para que se pudrieran hasta que unos agustinos españoles, con la ayuda de conversos locales, los descolgaron, recuperando miembros como manos y pies, que con el tiempo circularían como reliquias. Marcelo de Rivadeneyra, un franciscano del convento de Nagasaki, asistió al martirio y dejó escrito un relato sobre él: tres haces de luz habían descendido de los cielos para alumbrar a los mártires, escribió; sus cuerpos no se corrompieron, y los buitres no les sacaron los ojos [17]. Los mártires fueron beatificados por Urbano VIII en septiembre de 1627.

Las reliquias de Felipe, una de las flores del fértil jardín de la orden de los franciscanos (*ortus minorum fertilis*) llegaron a Ciudad de México en 1629, y el ayuntamiento lo declaró patrono de la ciudad. Pero el culto a Felipe no llegó nunca a cuajar. El gran teólogo mexicano del siglo XVII Miguel Sánchez, de quien he hablado en el capítulo 2, adscribió en un sermón de 1640 esta falta de entusiasmo por Felipe en México a un conventículo de peninsulares que se nega-

ban a creer que las semillas de la santidad pudieran florecer en las Indias. Se trataba de críticos que «[p]ues no se persuaden, [que México] puede tener alguna cosa buena!»[18]. Acusaban a Felipe de no ser un santo sino un «retirado cobarde, temeroso fugitivo»[19]. México, argumentaba Sánchez, parecía la estatua que soñó Nabucodonosor (Libro de la Profecía de Daniel, cap. 2, versículos 31-35). Al igual que ella, México tenía la cabeza hecha de oro (estaba llena de gentes sagradas, virtuosas, inteligentes), armadura y armas de plata (amamantaba el mundo con su plata), estómago y caderas de bronce (igual que una parturienta, era capaz de soportar muchos padecimientos), piernas de león (era fuerte en su fidelidad al rey) y pies de barro (su muy malévola tierra). La santidad, riqueza, sacrificios y fidelidad de México no significaban nada para los críticos que sólo se fijaban en el barro, es decir, en la naturaleza de la tierra misma. Al igual que el canto rodado que golpeó los pies de la estatua imaginaria de Nabucodonosor, derribándola a continuación, los críticos iban tras los logros espirituales del reino de Nueva España desacreditando el barro de México, es decir, el suelo del que nacieron sus hijos (Sánchez, *Sermón de San Felipe de Jesús,* fols. 13v-14r).

Sánchez rechazó las acusaciones de sus críticos ensalzando la figura de Felipe en un sermón que estructuró en torno a la idea de México como un jardín. Según este hagiógrafo, el Libro de Ruth era una prefiguración de la vida de Felipe. Tras haber perdido a sus esposos, Ruth y su suegra Naomi regresan a la ciudad natal de esta última,

Fig. 5.8. (Arriba) *El fértil jardín de los franciscanos.* Grabado de Manuel Pelegue a partir de un diseño de José Camarón, 1794. Cortesía del Instituto Nacional de Bellas Artes, Museo Nacional de Arte, Ciudad de México. El grabado se basa en imágenes que circularon por el imperio español entre 1600 y 1672 para apoyar la canonización de los veintitrés mártires franciscanos de Nagasaki, y contiene los nombres y procedencia de los seis monjes franciscanos y los nombres cristianos de los diecisiete monjes terciarios japoneses. Cuatro ángeles descienden de los cielos para coronar con guirnaldas las cabezas de los mártires. Los ángeles ensalzan a los santos por hacer felices a los cielos (*beata nobis gaudia*) y por alcanzar una vida sagrada (*vitam beatam possident*), declarándoles dones eternos de Dios (*aeterna Christi munera*). Los mártires, por su parte, sostienen que ellos han predicado la palabra y gloria de Cristo a través de su propia crucifixión: «Predicamus Christum crucifixum/ Nos autem gloriari oportet in cruce» («Predicamos a Cristo crucificado, pero nosotros por nuestra parte hemos de glorificar la Cruz»). Los emblemas de los franciscanos coronan el grabado entre un gran ramo de flores (véase detalle, abajo). «Hortus minorum fertilis»: el jardín de la orden de los franciscanos, declara la inscripción en latín, ha florecido.


HORTUS
MINO
RUM
FERTILIS.

Belén, tratando de rehacer sus vidas. Con el fin de ayudar a la anciana Naomi a sobrevivir, la extranjera Ruth espiga el grano no recogido en los campos de Boaz, un rico terrateniente. Boaz permite a la joven Ruth hacer esta actividad y en correspondencia por su gratitud Ruth pide al viejo Boaz que se case con ella. Para Sánchez, Ruth era el tipo (la prefiguración) de Felipe. Al igual que ella, Felipe abandonó su país yéndose a una tierra extraña, donde fue invitado por el Señor del jardín del monasterio franciscano. El agradecido Felipe aceptó a Cristo como su esposo en el sacrificio final de su martirio.

De acuerdo con Sánchez, la vida misma de Felipe era una historia de cambios en la naturaleza del suelo en la que florece la semilla de la Cruz. El propio Felipe había disfrutado de los cuatro suelos descritos en el pasaje del Evangelio de San Lucas, capítulo 8, versículos 4-8: el suelo del camino de tierra donde la semilla de la Cruz es pisada por los pies y comida por los pájaros (correspondiente al crecimiento de Felipe); el suelo de capa delgada sobre tierra rocosa donde las semillas florecen temporalmente pero para terminar marchitándose (correspondiente a la primera vez que tomó los hábitos franciscanos en México pero para colgarlos enseguida y marchar a Manila como comerciante); el suelo lleno de espinos y malezas en el que las semillas son estranguladas (la vida disipada de Felipe en Manila), y el suelo fértil donde las cosechas se multiplican abundantemente (su regreso al convento franciscano en Manila hasta su eventual martirio) (fol. 6v). El naufragio que vivió Felipe y la tortura que soportó fueron el agua y el arado que su alma necesitaba para que floreciera en él la semilla de la Cruz: «Regada ya la tierra de Felipe, comienzan a surcarla puntas de los arados y Japonés verdugos»[20].

Sánchez convirtió a Felipe en el personaje central de la historia de los veintiséis mártires de Nagasaki. A pesar de ser el más joven de todos los monjes franciscanos crucificados, se ofreció voluntariamente a ser el primero en recibir las mortales lanzadas, guiando así a los demás en el camino al martirio. Esta excelencia tenía a su vez que ver con la fuente y el origen del suelo del alma de Felipe: México. Sánchez finalizaba su defensa de Felipe cambiando las tornas y dirigiéndose contra sus críticos. Si un pequeño pedazo de tierra mexicana había sido capaz de florecer, ¿qué cosa no sería esa nación capaz de producir? (fol. 13r). Pese a sus críticos, México era un suelo propicio para que brotasen muchos santos: «dejándonos esperanzas que si un pedazo de nuestra tierra supo dar frutos, los puede dar la tierra»[21].

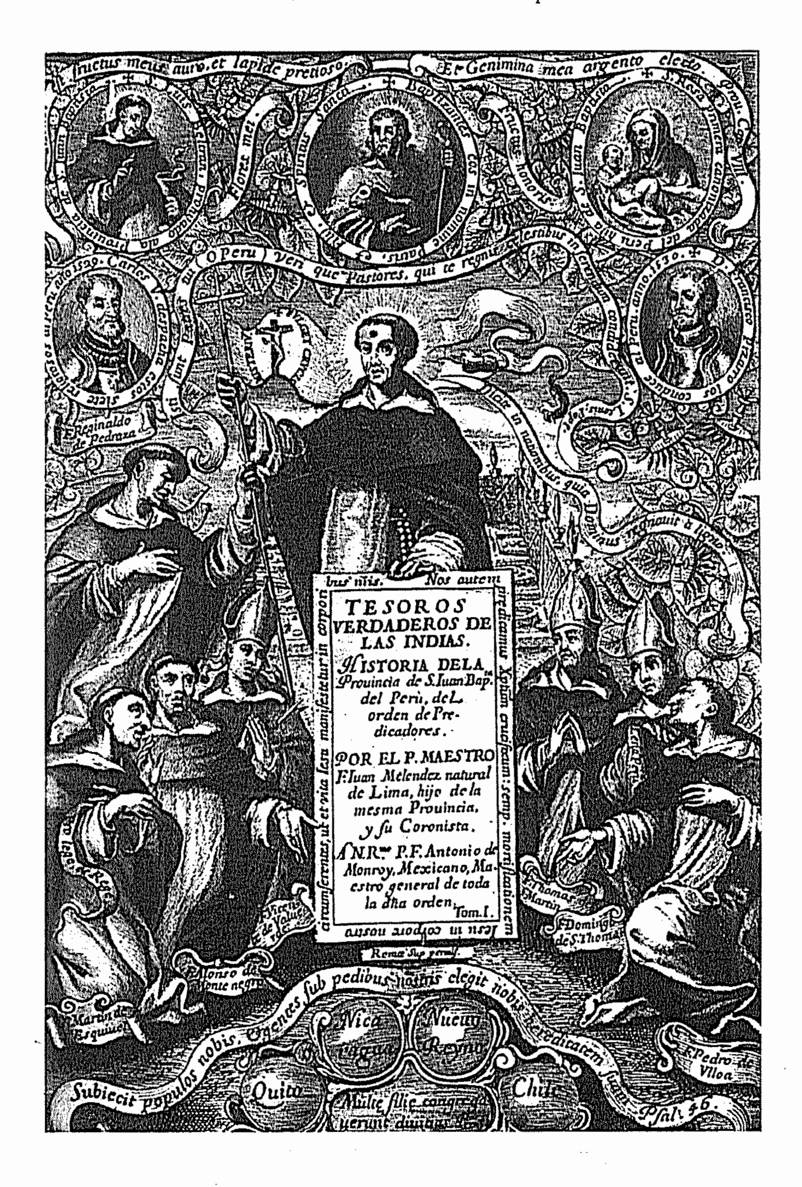
Al igual que Morán de Butrón, Sánchez no sólo consiguió dar un significado hortícola y bíblico a la vida de un santo colonial, sino que además presentó América como tierra designada por la providencia y destinada a cosechar enormes plantaciones espirituales. Éste es precisamente el tema de un texto poco conocido, *La grandeza mexicana* (1604), de Bernardo de Balbuena (ca. 1568-1627). Balbuena llegó a México siendo niño procedente de Castilla, y allí se convirtió en cura seglar y poeta. Aunque cultivó también la poesía bucólica y la lírica, donde Balbuena destacó fue en el género épico. Su obra más conocida es *El Bernardo, o la Victoria de Roncesvalles,* escrita en la década de 1590 cuando estaba destinado como cura párroco en una polvorienta ciudad fronteriza en el norte de México, aunque finalmente publicado en 1624, una vez que Balbuena fue designado obispo de Puerto Rico. Este poema épico trata sobre la derrota en 778 del caballero carolingio Roldán en la batalla de Roncesvalles, no a manos de los musulmanes, sino del caballero visigodo Bernardo del Carpio. En él, siguiendo un esquema que está ya en las obras de Matteo Maria Boiardo (ca. 1440-1494) y Ludovico Ariosto (1474-1533), los héroes vuelan por arte de magia a través de continentes, en este caso hasta encontrarse con un brujo de Tlaxcala que predice el futuro triunfo de la monarquía universal hispánica en América[22]. Este trabajo preparó a Balbuena para escribir su panegírico de 1604 sobre la Ciudad de México.

En *La grandeza mexicana* Balbuena ensalza la colonización de México por los españoles como una batalla contra el diablo que había comenzado originariamente con la travesía del Atlántico[23]. Balbuena, sin embargo, convirtió en su poema a la propia Ciudad de México en héroe, «digno de Homero y de la fama espanto»[24]. En el poema, la ciudad aparece como un emporio situado en el «centro y corazón de esta gran bola» que es el mundo, y por tanto provisto de mercancías de todos los rincones de Asia, Europa y África, una tierra de caballos y caballeros que haría encoger en belleza y valor a las descritas por Boairdo y Ariosto, una ciudad que disfruta de una permanente primavera ecuatorial y cuyos artesanos producen toda una cornucopia de bienes[25]. Pero para Balbuena, la verdadera grandeza de México ciudad reside en su piedad, pues sus tierras están «pobladas de gigantes más que humanos/ en letras, santidad, ejemplo, vida,/ doctrina, perfección, pechos cristianos» cuyas «hazañas [son] dignas del caudal de Homero»[26]. Para Balbuena, el «verdadero tesoro» de la ciudad no estaba en sus minas de plata sino en sus veintidós órdenes religiosas,

sus cien iglesias y sus veinticuatro conventos[27]. Balbuena presenta México como una plantación espiritual repleta de «amenísimos vergeles,/ llenos de rosas, alhelíes, jacintos,/ jazmines, azucenas y claveles»[28]. En breve, la Ciudad de México era «una nueva Roma en tallo y talle» que podía blasonar de sus coronas de flores espirituales[29].

Fue el gran polígrafo barroco mexicano Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700) quien desmenuzó el tropo de México como plantación espiritual en su obra *Paraíso Occidental* (1683)[30]. La obra le fue encargada para conmemorar el centenario de la fundación del Convento Real de Jesús María, fundado en la ciudad no por una orden religiosa, sino por el propio Felipe II, quien donó al convento de monjas algunas reliquias de su enorme colección particular para apoyar sus primeros pasos. Puesto que los santos eran las flores de la Iglesia, y sus reliquias eran como ramilletes de aquéllas, no es de

Fig. 5.9. Tesoros verdaderos de las Indias. Página de portada de Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias,* Roma, 1681. Cortesía de la John Carter Brown Library, Brown University, Providence (Rhode Island). Los primeros siete apóstoles dominicos del Perú (de izquierda a derecha: Martín de Esquivel, Reginaldo de Pedraza, Alfonso de Montenegro, Vicente Valverde, Thomás de San Martín, Domingo de Santo Tomás y Pedro de Ulloa) se reúnen alrededor de Santo Domingo de Guzmán (ca. 1170-1221), fundador de la orden, que llevó el estandarte de la Cruz durante la cruzada contra los herejes cátaros en el sur de Francia. Apoyándose en un himno extraído de la obra *Vexilla regis prodeunt,* de Venantius Fortunatus, Santo Domingo reclama a los monjes que «recen a la gente, porque Dios así lo mandó en la Cruz» («Dicite in nacionibus, quia Dominus regnavit a ligno»). La leyenda en latín sobre su cabeza, que resume el espíritu de todo el grabado, está sacada del Libro de los Proverbios, capítulo 8, versículo 19, y del Eclesiastés, capítulo 24, versículo 17: «Pues más valen mis frutos que el oro y las piedras preciosas; y mis producciones que la más acendrada plata») («Melior est fructus meus auro et lapide pretioso. Et genimina mea argento electo. Flores mei fructus honoris»). Los frutos del jardín de los dominicos en el Perú eran abundantes; entre ellos estaba Santa Rosa de Lima, que era monja dominica terciaria, así como San Luis de Beltrán (1526-1581), que predicó en Nueva Granada, Colombia, y fue beatificado en 1608 y canonizado en 1671. Sus retratos aparecen al lado de la figura de San Juan Bautista que aparece con un cordero en sus manos, símbolo de Cristo sacrificado. Los monjes son presentados como pastores que guiarán a las naciones del Perú hacia el reino celestial: «Isti sunt patres tui (O Peru) verique pastores, qui te regnis celestibus inferendum condiderunt» («Éstos son tus padres, o Perú, y tus verdaderos pastores que te han establecido para llevarte a los reinos celestiales»). Debajo de los dos santos dominicos hay también imágenes de Carlos V. y Francisco Pizarro. Los dominicos habían creado una Iglesia que era un jardín sellado de virtud y santidad de carácter específicamente americano, pues la flor de la pasión está presente en toda la composición.


Fructus meus auro, et lapide pretioso
Et Genimina mea argento electo
TESOROS
VERDADEROS DE
LAS INDIAS.
HISTORIA DELA
Prouincia de S. Iuan Bap.ta
del Perù, deL
orden de Pre-
dicadores.
POR EL P. MAESTRO
F. Iuan Melendez natural
de Lima, hijo de la
mesma Prouincia,
y su Coronista.
A N. R.mo P. F. Antonio de
Monroy, Mexicano, Ma-
estro general de toda
la d.ha orden.
Tom. I.
Nos autem predicamus Xpum crucifixum: semp. mortificationem Iesu in corpore nostro circumferentes, ut et vita Iesu manifestetur in corporibus nris.
Reginaldo de Pedraza
Alonso de Monte negro
Martin de Esquivel
Thomas Martin
Domingo de S. Thomas
Pedro Vlloa
Subiecit populos nobis, et gentes sub pedibus nostris elegit nobis hereditatem suam
Psal. 46.
Nica ragua
Nueuo Reyno
Quito
Chile

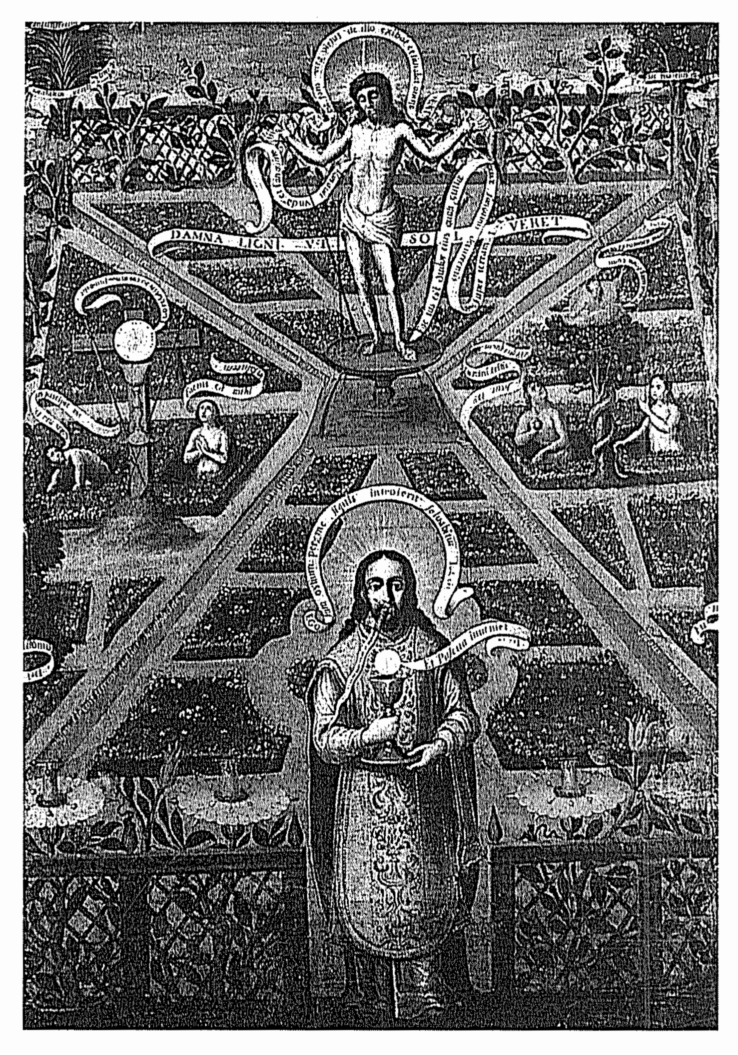
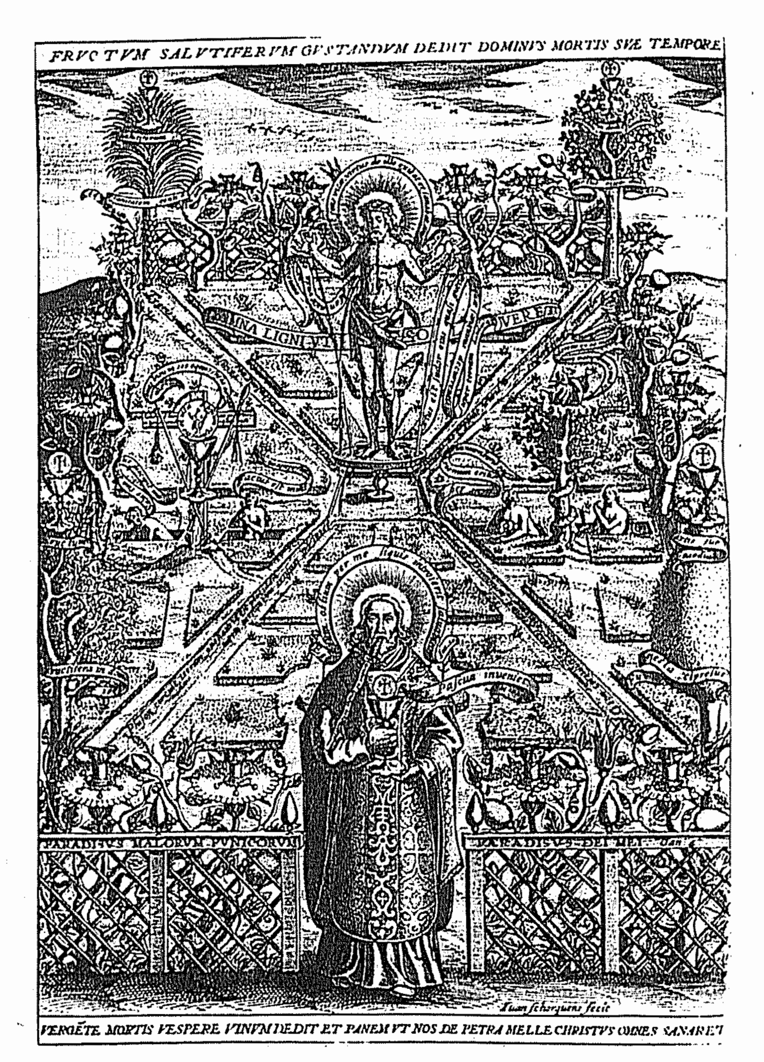


Fig. 5.10. Cristo como el Árbol de la Vida en el Jardín de la Iglesia. (Izquierda): Pintor anónimo del siglo XVII. Cortesía del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo de Arte Religioso de Santa Mónica de Puebla, Puebla, México. (Derecha): Grabado de Juan Schorquens para la obra de Melchor Prieto *Psalmodia eucaristica,* Madrid, 1622. Claramente el pintor de Puebla copió el grabado de 1622. Cristo ocupa en él la posición de árbol de la vida situado justo en el centro del paraíso. Él es la fuente de la vida, la fuente de los cuatro ríos del paraíso. Frente a Adán, Eva, la serpiente y el árbol de la sabiduría del bien y del mal, se encuentran la Cruz, el cáliz y la hostia. La



narración básica de la salvación cristiana queda así desvelada: el pecado original puede ser borrado a través de la imitación de la pasión y el sacrificio de Cristo. Los árboles y frutos del paraíso son la sangre y el cuerpo de Cristo (hay cálices y hostias consagradas dispuestos encima de los árboles en todas las esquinas). El seto del jardín vallado está curiosamente hecho de cepas, flores y frutos de la flor de la pasión, una planta americana por definición. Las inscripciones de la pintura y el grabado refieren, a través de una cita del capítulo 4 del Cantar de los Cantares, al seto como una granada: «Paradisus Malorum Punicorum. Paradisus Dei Mei» («Paraíso de las granadas. Paraíso de Dios»).

extrañar entonces que el convento se convirtiera en un vivero de flores espirituales.

El grueso del tratado de Sigüenza es sencillamente una recopilación de autobiografías y diarios de un puñado de monjas ejemplares. El tropo que organiza el texto es el del jardín. Basándose en los escritos de los santos Agustín y Ambrosio, Diego de Malpartida Zenteno, deán de la catedral de la ciudad de México y censor del libro de Sigüenza, argumentó por ejemplo que la descripción del paraíso del Génesis, capítulo 2, versículos 9-14, que incluye el árbol de la vida, el árbol de la sabiduría del bien y del mal, el manantial del que brotan cuatro ríos y otros varios árboles que dan deliciosas frutas, no es otra cosa que la prefiguración de los santos, sus hechos, Cristo, y los cuatro Evangelios: «La Iglesia es el Paraíso, los cuatro ríos son los cuatro Evangelios, los árboles frutales son los Santos y sus frutos los trabajos de los Santos, y el árbol de la vida es Cristo, Santo entre los Santos»[31]. Malpartida Zenteno resumió con precisión el empuje del trabajo de Sigüenza al denominar al Convento Real con el apelativo de jardín en mitad del hemisferio occidental que había producido ya una fabulosa cosecha de flores (según se muestra en las vidas de las monjas compiladas por Sigüenza). México contaba con muchas plantaciones como ésta.

Por toda la América hispánica, monjas y curas virtuosos eran considerados y se consideraban a sí mismos flores. Cada vez que era ordenada o moría una monja virtuosa, era coronada con flores para simbolizar su potencial o manifiesta santidad. No está claro si esta tradición era o no característica también de la Europa católica. Lo que es indudable, sin embargo, es que el género de las pinturas de monjas engalanadas durante la ceremonia de su ordenación o en sus funerales tiene por origen la América hispánica, no la Península Ibérica[32].

Si en la América hispánica se buscó situar cada uno de los reinos en el centro de las narrativas de salvación universal cristiana, el discurso de la designación providencial como jardín no siempre llegó envuelto en forma de hagiografías de virtuosos y santos. En México, por ejemplo, los argumentos a favor de considerar el reino una plantación providencial fueron articulados especialmente a través de la exégesis del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe.

Nuestra Señora de Guadalupe se apareció en 1531 tres veces a un hombre común de habla náhuatl, Juan Diego, cerca de la colina de Tepeyac, a pocos kilómetros al norte de la Ciudad de México. La Virgen pidió al indígena que informase al obispo de que deseaba tener

un altar. El obispo y sus ayudantes ignoraron por dos veces a Juan Diego. La tercera vez, sin embargo, la Virgen hizo que Juan Diego llegase hasta la cima de una colina, recogiera allí flores, las pusiera sobre una capa y se las entregara al obispo. Cuando deshizo el atillo delante del atribulado obispo, y conforme caían las flores, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe apareció estampada en la capa. La leyenda dice que el obispo inició inmediatamente el culto a la imagen y mandó hacer un altar para la Virgen. Parece ser que, en efecto, el culto comenzó en el siglo XVI, pero al principio era sólo uno más entre los muchos cultos populares tanto entre indígenas como criollos. Sólo tras la publicación de la interpretación de la imagen que hizo Miguel Sánchez en 1648, el culto comenzó a adquirir una dimensión nueva situada por encima de diferencias raciales y de clase y convirtiéndose en un símbolo nacional distintivo. La evolución del culto y el papel desempeñado por Sánchez en su popularización son bien conocidos[33]. Lo que no es tan conocido, sin embargo, es la importancia de la metáfora de la jardinería dentro de la teología de nación elegida desarrollada por Sánchez[34].

La clave para comprender la influencia de la interpretación de Sánchez se encuentra en la imagen misma, que es una típica representación de la Inmaculada Concepción en la que la Virgen aparece de pie encima de una luna (a menudo pisoteando un dragón), vestida con un traje de estrellas y soles. Una tradición bien establecida dentro de la Iglesia sostenía que la Inmaculada Concepción era la realización de una visión del Apocalipsis, capítulo 12, en el que se habla de una mujer en sus labores ataviada con un traje de estrellas y el sol que se ve amenazada por un dragón multicéfalo[35]. Dios se lleva al recién nacido consigo, protege a la mujer trasladándola por el aire hasta el desierto, y envía al arcángel Miguel para que expulse al dragón de los cielos. El dragón cae a la tierra pero continúa acosando a la mujer intentando ahogarla en el agua a ella y a sus descendientes.

Sánchez llevó esta interpretación típica un paso más allá. En su *Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe* (1648), afirmó que la visión de San Juan era de hecho una prefiguración, no de la Inmaculada Concepción, sino de la conquista y colonización del Nuevo Mundo en general y de México en particular. Según Sánchez, por ejemplo, el ángel que eleva a la Virgen en la imagen era el mismo arcángel Miguel que había expulsado al dragón de los cielos. El dragón mismo representaba la soberanía que el diablo había disfrutado en el Nuevo Mundo antes de la llegada de los guerreros cristianos.



Fig. 5.11. (Esta página) Retrato de María Josefa de San Felipe Neri, de pintor y fecha de realización desconocidos, Museo Nacional de Historia, Ciudad de México. (Página siguiente) Retrato del carmelita Francisco Santa Ana, pintor anónimo, 1754, cortesía del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Museo Nacional del Virreinato, Tepotztlán, México. Lo habitual es que las monjas fueran representadas con



coronas de flores, pero en ocasiones también los curas eran retratados con coronas florales, como es el caso de Francisco Santa Ana, que lleva además un escapulario blanco (capa parecida a la que supuestamente llevaba puesta la Virgen María) típico de la orden de los carmelitas. El lenguaje de la virtud identificada con flores no estaba atravesado por cuestiones de género, aplicándose por igual a varones y mujeres.

Sánchez insistía en que la conquista española no garantizaba la derrota definitiva del diablo. El cristianismo en México, sostenía, estaba aún envuelto en un combate épico en curso contra Lucifer. Identificó así a los mismos críticos a los que atacó en su sermón sobre Felipe con la nueva encarnación de Satanás en México. Al igual que el dragón, estos advenedizos estaban tratando de «ahogar» a los descendientes de la mujer, los hijos de México. La épica narración de corte satánico de la historia de México permitió a Sánchez y sus seguidores reclamar para México un lugar central en la historia universal.

Lejos de ser un suceso marginal dentro del mundo católico, el milagro de Nuestra Señora de Guadalupe en México era de una importancia extraordinaria a escala universal. Había toda una serie de episodios cruciales dentro de la confrontación entre el bien y el mal descrita por San Juan en el Apocalipsis que estaban teniendo lugar en México. Más aún, dado que Sánchez consideraba que el encuentro entre Juan Diego y la Virgen en el Monte de Tepeyac era un anti-tipo del de Moisés y Dios en el Monte Sinaí, la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe se convirtió en la versión mexicana de las tablas de la Ley de los Diez Mandamientos, un objeto sagrado que registraba el pacto de Dios con los recién elegidos. «Non fecit taliter omni nationi», del Libro de lós Salmos, salmo 147, versículos 19-20 («Qui adnuntiat verbum suum Iacob iustitias et iudicia sua Israhel./ Non fecit taliter omni nationi et iudicia sua non manifestavit eis») («Él anuncia su palabra a Jacob, sus preceptos y *ocultos* juicios a Israel./ No había hecho otro tanto con las demás naciones: ni les ha manifestado a ellas sus juicios *o preceptos*») era el lema que desde finales del siglo XVII acompañaba la mayor parte de las ilustraciones de imágenes de Nuestra Señora de Guadalupe. La imagen y el lema señalaban las especiales relaciones del Señor con sus nuevos israelitas[36].

Dado que las flores son fundamentales en la historia del milagro, no resulta sorprendente que las metáforas sobre horticultura sean dominantes en la exégesis de Sánchez. Sería excesivamente prolijo describirlas una a una. Basta con decir que Sánchez definió el México anterior a la conquista con una colina yerma (como Tepeyac) en la que, con la derrota de las satánicos Aztecas, han terminado brotando innumerables flores de santidad. Sánchez fue considerando uno tras otro distintos pasajes de la Biblia como prefiguraciones de esa nueva plantación espiritual que era México. Es característico dentro de su enfoque en particular el pasaje del Libro de la Profecía de Ezequiel,

capítulo 17, versículos 1-6. Un águila lleva una rama de un cedro a una ciudad lejana y lo planta sobre suelo fértil junto a un ancho río. El implante creció e «hízose una cepa muy lozana, pero de poca elevación; cuyos vástagos se dirigían hacia aquella águila, y debajo de cuya sombra estaban sus raíces: llegó, pues, a ser una parra, y echó mugrones, y sarmientos». Sánchez presenta este pasaje como un tipo o prefiguración de la transformación de México en una floreciente plantación espiritual una vez que el águila María plantó en ella la semilla de la fe[37]. El autor hace lo mismo con el pasaje de Isaías, capítulo 35, versículos 1-3 [«Entonces la región desierta e intransitable se alegrará; y saltará de gozo la soledad, y florecerá como lirio. Fructificará copiosamente, y se regocijará llena de alborozo, y entonará himnos: se le ha dado a ella la gala del Líbano, la hermosura del Carmelo y de Saron: éstos (sus habitantes) verán la gloria del Señor, y la grandeza de nuestro Dios. Esforzad, oh ministros del Señor, las manos flojas y robusteced las rodillas»][38].

No resulta sorprendente que el tropo de México como una tierra baldía transformada en una aventajada plantación espiritual se convirtiera en una de las marcas características de la imaginación colonial entre los clérigos. Esto se muestra, por ejemplo, en el caso de *Primavera indiana,* un poema publicado en 1668 por Sigüenza y Córdoba y que fue muy celebrado. Sigüenza sentía pasión por las metáforas del universo de la horticultura; las aplicó a la historia del convento real de monjas y también a la interpretación del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe. El poema presenta México como una tierra baldía y desolada que se hallaba originariamente en manos de Satanás (verso xiv). Entonces, repentinamente, en el mes de diciembre, cuando el crudo invierno seca y marchita todo lo que hay a la vista (viii), la Virgen María, que es ella misma un jardín y una flor bien protegidas (x, lxxvi), desciende como la primavera desde los cielos para resucitar al moribundo México (xix). Hernán Cortés ha conseguido derrotar a Plutón (xxiv) dejando a México aparentemente muerto, vacío de su alma satánica pero implorando ser revivido (xlv). María desciende sobre el territorio esparciendo los dulces perfumes de las flores (xxvii), haciendo que las colinas se cubran de brotes florales (xxix). Se aparece a Juan Diego y le explica la misión que la ha traído hasta allí: desea que el obispo le construya una iglesia allí donde «Plutón, cuyo horror pisotean mis pies por medio de una tempestad de flores, tenía su guarida» (xlix). Después de que Juan Diego visita por dos veces al obispo, la Virgen hace que aquél

escale hasta los yermos desfiladeros de Tepeyac. En la cima de la colina, halla flores que han brotado sobre el terreno rocoso y en pleno invierno (lv).

Juan Diego lleva las flores al obispo, abre su capa, y las flores caen al suelo como en una cascada y súbitamente aparece una imagen (teñida de rojo de los claveles, blanca del jazmín y las azucenas, y azul de las azucenas) (lviii). Pero, ¿por qué habría la Virgen de convertir México, una tierra durante tanto tiempo gobernada por Satanás, en una plantación espiritual? Un ángel blanco de mejillas rosadas, cuello de ébano y dorado pelo desciende del cielo para explicarlo (xxxiv-xxxvi): Dios ha ido por todo el mundo católico buscando una nación para traerla más cerca del empíreo, pero ha visto que Bohemia y Austria están acobardadas por la presión de los protestantes, que Francia está en manos de un impostor que se muestra indulgente con el avance del ateísmo, y que Inglaterra, donde tiempo atrás la piedad solía tener erigido un templo, está ahora bajo el control de la Hidra (xxxvii-xxxix). Comprensiblemente, Dios fija entonces su mirada en México. México ha sido elegida como nueva sede del trono del Señor (xli)[39].

La interpretación del milagro en clave de horticultura se hallaba a su vez vinculada con la literatura sobre la flor de la pasión (véase cap. 4). Durante el siglo XVII surgió en México un debate sobre la naturaleza de las flores que habían dado color a la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. Intelectuales procedentes de las filas del clero como Sánchez y Sigüenza se sentían satisfechos con el relato originario: rosas, jazmines, claveles y azucenas eran las flores que habían teñido la imagen, dándole color. En 1668, sin embargo, en el prefacio a su *Estrella del Norte de México,* el jesuita Francisco de Florencia (1619-1695), uno de los más devotos seguidores del culto a la Virgen en su época, contradijo a un cura español anónimo que había sugerido en un sermón que la imagen pertenecía más a España que a México. Según Florencia, el argumento del sermón era que las rosas del milagro eran rosas de Castilla, y que la única contribución de la botánica indígena al milagro era el tejido de la capa de Juan Diego, es decir, una fibra procedente de un cactus. Florencia rechazó esta lógica e insistió en que las flores que habían brotado en la colina yerma de Tepeyac procedían tanto del Viejo como del Nuevo Mundo. Florencia no especificó los tipos de flores locales que habían tomado parte en el milagro[40]. Pero el gran latinista y poeta mexicano José Antonio de Villerías (1695-1728) lo hizo. En

su *Guadalupe quatuor libris* (terminada en 1724), Villerías describe las flores del milagro con bastante detalle, señalando la presencia no sólo de las ubicuas rosas, claveles y azucenas, sino también de flores de Nuevo Mundo como la *Tigridia pavonia* (la flor de tigre mexicana) y la *Hymenocallis amancaes* (la azucena en forma de araña). Villagrá describió también la *Passiflora incarnata,* la flor de la pasión, cuyo sorprendente parecido con los instrumentos de la Pasión (véase cap. 4) servían, según argumentaba, «como un recordatorio de nuestra crueldad»[41]. En fecha tan temprana como 1622, la flor de la pasión y su cepa vinieron ya a ser consideradas el arbusto genuino de la plantación sellada que era el jardín de la Iglesia (véanse figs. 5.9 y 5.10).

La teología hortícola y providencial que subyace a la interpretación del milagro se mezclaba bien con la tradición ritual mariana del rosario. La mayor parte de los sermones del período colonial sobre Nuestra Señora de Guadalupe buscaban conscientemente añadir a la lista del Antiguo Testamento prefiguraciones de María propias de las letanías con las que termina el rosario: *arca Dei* (Arca de Dios), *ignis columna* (columna de fuego), *rubeus in flammis* (arbusto ardiente), *stilla maris* (gota del océano), *stella maris* (estrella marina), brote de Jesse, torre de David, fuente y jardín vallados, torre de marfil, casa dorada, rosa de Sharón, etc. Los curas creaban novenas que imitaban la estructura del rosario. Por último, tal y como señaló Francisco de Florencia, el templo mismo de Nuestra Señora de Guadalupe fue concebido como un rosario, con quince humilladeros que conectaban la capital con Tepeyac que representaban los quince misterios del rosario[42].

«Plantaciones» puritanas

El lector puede estar tentado de creer que este lenguaje de jardinería espiritual era sólo característico de las colonias ibéricas, un mundo atrapado en la superstición, el atraso y la desmesura. Pero el imaginario hortícola también floreció en las colonias inglesas. Es el caso, por ejemplo, del Gran Sello de Connecticut.

Creado en 1636, seis años después de que el *Arbella* llevase su primer contingente de puritanos a las costas de Massachusetts, el Sello del Estado de Connecticut contiene el lema «Sustinet qui transtulit» («El que nos trajo hasta aquí nos sostiene»), con un subtexto de elec-

ción providencial. El sello contenía en su diseño originario quince viñas (fig. 5.12), que han quedado en el actual reducidas a tres. Al igual que los hispanoamericanos, los puritanos consideraban la colonización un acto de jardinería espiritual. El sello pone de manifiesto las motivaciones en que se basaba la nueva colonia, fundada cuando el teólogo puritano Thomas Hooker (1586-1647) desarraigó a un grupo de desencantados colonos de Newtown con el objetivo de establecer Hartford en la rivera del río Connecticut. El detonante de la emigración fue la escasez de tierra, pero estuvo motivada también por cuestiones teológicas [43]. Hooker y sus seguidores pensaban que ministros puritanos de Massachusetts como John Cotton habían limitado el acceso a la Iglesia exclusivamente a quienes pudieran probar que habían sido tocados por la inescrutable gracia de Dios [44]. Hooker trató de ampliar esta base enfatizando el valor del acto de «preparación» del alma antes de la recepción de la gracia. Según él, el alma necesitaba ser arada antes de serle «injertado» «el árbol de Cristo». Hooker articuló reiteradamente en términos horticulturales su planteamiento en materia de preparación para la gracia, lo cual hizo en tratados como *The Soules Ingrafting into Christ* (1637) (*Las almas injertadas en Cristo*) y *The Soules Implantation into the Naturall Olive* (1640) (*La implantación de las almas en el olivo natural*) [45].

Es probable que Hooker estuviera en lo cierto al denunciar que ministros como Cotton estaban intentando construir comunidades cristianas exclusivamente con los que habían sido bendecidos por la inescrutable mano de Dios, pero no era el único que se servía de las metáforas de jardinería. El propio Cotton veía la conversión (el súbito e impredecible don de la gracia a manos de Dios) como un acto de transformación integral entendido en términos agrícolas [46]. En su obra póstuma *Treatise of the Covenant of Grace* (1659), Cotton argumentó que el «pacto de la ley» (el compromiso de Dios con Abraham y su pueblo a cambio de su promesa de vivir de acuerdo a los mandamientos entregados a Moisés) hacía que el alma sólo floreciera temporalmente, produciendo una cosecha de una sola estación. El «pacto de la gracia», en cambio, transformaba verdaderamente el alma en una tierra de primavera perpetua [47]. Esta diferencia en la condición del alma tenía que ver con la radical transformación que la gracia aportaba al «suelo». Sirviéndose de las mismas metáforas que Hooker empleó para describir el proceso de «preparación» del alma «arando» y «rompiendo» la tierra, Cotton imaginaba la llegada de la gracia como un acto de desbroce de la maleza del alma por la acción

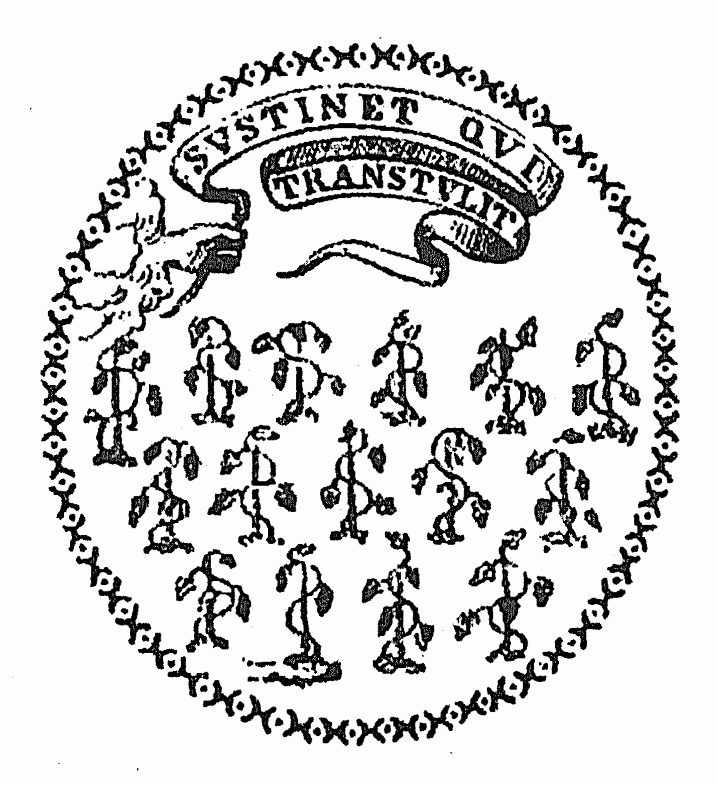


Fig. 5.12. El Sello de Connecticut original. Quince cepas de uva serpentean ascendiendo hasta crear un emparrado mientras una mano sujeta un emblema con el lema «Sustinet qui transtulit» («Quien nos trajo nos sostiene»).

del fuego: «Y así el Señor vino a dejar al hombre sin Raíz ni Rama: pues por un espíritu de Esclavitud el Señor maldijo toda la carne, pero cuando de lo que se trata es de la bondad de la carne, [hay que decir que] ésta es consumida por un espíritu del Fuego»[48].

Los ejemplos de Hooker y Cotton, dos de los teólogos de la primera generación más destacados de Nueva Inglaterra, muestran que los tropos de la «jardinería» eran tan importantes para el pietismo de los puritanos como lo eran para el misticismo católico. Los puritanos emplearon enormes cantidades de energía y tiempo discutiendo sobre las distintas etapas de la salvación, principalmente (aunque no exclusivamente), la «preparación», la «justificación» (los signos de la llega-

da de la gracia de Dios) y la «santificación» (la transformación en el comportamiento motivada por la conversión). Por su parte, todos estos debates eran sustanciados empleando metáforas de jardinería. Así por ejemplo en un sermón de 1651 en Concord, Nueva Inglaterra, Peter Bulkeley equiparó, al igual que Hooker, el acto de «preparación» con el de plantar una planta. «[El] Señor», argumentó Bulkeley, «normalmente esparce unas pocas semillas de fe en los corazones de aquellos a quienes llevará consigo, semilla que, una vez sembrada, en ocasiones brota con rapidez». Aunque el repentino e inescrutable toque de la gracia de Dios (la justificación) comportaba una radical alteración de la naturaleza del suelo (de hecho, una nueva creación de éste), explicaba Bulkeley, era con todo imprescindible pasar por la fase de plantado o «preparación»: «Aunque nuestra plantación en Cristo sea una nueva creación de nosotros mismos, esto no obsta para que tenga que haber una preparación para ella por medio de la fe»[49]. La idea de «preparación» como el acto de plantar en el alma pequeñas semillas de gracia era una idea ampliamente extendida entre los puritanos, formulada por primera vez por escrito en 1611 por el teólogo inglés William Perkins en *A Graine of Musterd-Seede, Or, The Least Measure of Grace that is or can be effectual to Salvation*. En la cubierta de este tratado (véase fig. 5.13), el alma nutricia de Cambridge (*Alma Mater Cantabrigia*) es dibujada lanzando luz y lluvia sobre dos árboles y rodeada por el lema «Hinc lucem et pocula sacra» («De ahí la luz y una sagrada copa para beber»).

Esta teología pietista y de imaginación hortícola tiñó la manera en que los puritanos vinieron a entender su misión en el Nuevo Mundo. Los historiadores han privilegiado los significados del término «plantación» relacionados con el pensamiento mercantilista, pero los actores históricos que lo empleaban creían estar haciendo algo más que simplemente cultivando cosechas comerciales con las que cargar barcos con destino a Inglaterra.

Para los puritanos, el establecimiento de «plantaciones» en el Nuevo Mundo significaba establecer «jardines» vallados de los que los herejes estarían privados de acceso o serían fácilmente erradicados[50]. De hecho, en el debate entre John Cotton y Roger Williams desarrollado en Massachusetts en la década de 1630, el separatista Williams trajo a colación el pasaje del Evangelio de San Mateo, capítulo 13, versículos 24-25, como un texto clave para la defensa de la tolerancia religiosa: un sirviente informa a su amo que la cizaña plantada por sus enemigos está a punto de marchitar los campos de trigo.

A
GRAINE OF
MVSTERD-SEEDE
Or,
THE LEAST MEA-
ſure of grace that is or can be
effectuall to Saluation.
Corrected and amended by W. Perkins.



Printed at London by *Iohn Legate,*
Printer to the Vniuerſitie of
Cambridge. 1611.
And are to be ſold in Pauls Church-yard
at the ſigne of the Crowne by
Simon Waterſon.

Fig. 5.13. Portada del libro de William Perkins, *A Graine of Musterd-Seede* (*Un grano de la semilla de mostaza*), publicado en Cambridge en 1611. Para los puritanos, Dios reparte su gracia como un jardinero cuida de su jardín: el alma crece conforme Dios la alimenta con luz y agua.

El amo responde que la cizaña no debería recibir daño alguno, pues al arrancarla se echaría también a perder el trigo. Para evitar exagerar la tolerancia predicada por Williams, es importante mencionar que en la parábola de San Mateo el amo ordena quemar la cizaña una vez que el trigo ha sido ya cosechado. Según Williams, los herejes arderían finalmente en el infierno, pero sólo en el Día del Juicio Final[51]. Obviamente, Cotton consideraba que las Iglesias congregacionistas no podían esperar la llegada de Cristo al final de los tiempos para quemar a los herejes. La Iglesia era un jardín y las malas hierbas tenían que ser periódicamente erradicadas de forma sistemática. «¿Qué pasaría si la maleza creciera tan próxima a la valla (o al seto) rodeando todo el jardín», preguntaba Cotton de forma retórica a Williams, «de forma que pudiera trepar al interior del Jardín, y (...) asfixiase las buenas hierbas?». Este debate lo ganó Cotton, y Williams fue expulsado de Rhode Island[52].

Los puritanos veían a las Iglesias anglicana y católica como demoníacos «jardines» recargados y barrocos llenos de «ornamentaciones» —esto es, de instituciones que no aparecían en la Biblia—, e intentaban reemplazarlas por medio de la creación de jardines «sencillos» en «las tierras vírgenes». El término mismo «puritano» procede de su empeño en «purificar» el jardín de la Iglesia purgándola de estas diabólicas invenciones[53]. Tal y como señaló en 1621 el teólogo anglicano Robert Sanderson durante una discusión sobre la naturaleza de la Iglesia en Inglaterra que sostuvo con John Cotton en Boston, Lincolnshire, los puritanos aspiraban a regresar «a la *infancia* de la Iglesia» y a edificar jardines primitivos. Sanderson argumentó que los puritanos pensaban que la Iglesia debía edificarse a partir del modelo de Moisés en el desierto, pero desde el momento en que ésta se hallaba ya de hecho «*en posesión* de la Tierra, y *crecida* hasta una edad de mayor fortaleza», carecía de sentido pretender retornar al desierto originario y ser de nuevo alimentados con el maná de Moisés. La Iglesia (anglicana) era ya un jardín bien cuidado, y sus parroquianos no necesitaban maná alguno; les bastaba con «*comer* del fruto de la Tierra» recolectado por la Iglesia tras haber arado y sembrado su huerto[54].

Los puritanos también concebían la autoridad religiosa y civil en términos de horticultura. Prácticamente todos los sermones de los días de elección anual de magistrados locales predicados en Boston instaban a los oficiales electos a ser jardineros responsables. En su sermón de 1638, el agresivo e intolerante Thomas Shepard (1605-1649)

festejó la marcha del gobernador Sir Henry Vane (un aristócrata puritano radical que había tomado partido del lado de «antinomianos» como Cotton y Anne Hutchinson en la disputa sobre la gracia libre) con un sermón de clave hortícola acerca de los peligros de estar gobernados por «zarzas». Apoyándose en el pasaje del Libro de los Jueces, capítulo 9, versículos 7-15, Shepard argumentaba que la Iglesias que estaban destinadas a florecer eran las que elegían «olivos» (hombres prudentes «cuyo aceite puesto en la lámpara da luz a toda la casa»), «higos» (hombres pudientes que «ayudan sin recurrir [a] crear impuestos y prefieren y dan regalos» y que «crecen en los suelos más degradados y yermos (...) y extienden [sus] raíces y de cada una de ellas obtienen humus») y «viñedos» («hombres sagrados»). Pero las comunidades que escogían líderes como Vane, una «zarza», podían fácilmente terminar ardiendo en llamas. Al igual que los arbustos de espinos en los páramos, las zarzas seducían a otras plantas para que se refugiasen bajo su sombra. Pero cuando caían rayos, no sólo se quemaban las propias zarzas sino todas las demás también. La lección estaba clara: los líderes de tipo «zarza» podían por sí solos destruir la «plantación»[55]. En su sermón de 1682, Samuel Willard definió la «tierra baldía» como aquella «que no estaba plantada» espiritualmente. Los magistrados eran jardineros que mantenían a raya la maleza y las bestias, guardianes apostados en la torre que «atisban y espían todos los peligros que se aproximan». El papel de los magistrados era como el de Jeremías en la Biblia, alertar de que las plantaciones podían ser fácilmente destruidas por Dios. Al igual que Miqueas, los magistrados necesitaban advertir al pueblo de Dios, al nuevo «Sión» de que Dios podía «arar por encima de él» y por tanto destruirlo[56].

En su sermón del día de las elecciones de 1670, titulado «New England's Errand into the Wilderness» («El Éxodo al Desierto de Nueva Inglaterra»), Samuel Danforth argumentó, citando el pasaje del Evangelio de San Mateo, capítulo 11, versículos 7-9, que los magistrados debían ser igual que profetas como San Juan Bautista, que no eran «juncos a merced del viento», sino árboles fuertes. Al igual que el Bautista, los magistrados no debían temer decir la verdad al poder. San Juan se había marchado al «desierto» para alejarse del bullicio de la ciudad y de la cultura cortesana y así ganar visión espiritual. Los magistrados, por consiguiente, no podían permitirse volverse blandos y «vestir ropajes suaves» como «en las mansiones de los reyes»[57]. Esto último era equiparable a la degeneración, bastante extendida por Nueva Inglaterra: «La viña está toda recrecida de espi-

nos y por tanto cubierta de ortigas, y a su vez el muro de piedra está caído», advertía Danforth citando el Libro de los Proverbios, capítulo 24, versículo 31[58]. Los puritanos habían olvidado que lo que «distinguía Nueva Inglaterra de otras colonias y plantaciones de América» no era «nuestra travesía por el Océano Atlántico, sino el ministerio de los fieles profetas de Dios y *el cumplimiento* de sus sagradas órdenes»[59]. La obligación de los colonos era cultivar los jardines de sus almas y de las de sus hijos: «Espigar día a día en los campos los mandatos de Dios, incluso entre los rastrojos, y reunir montones que el Señor deja caer a propósito para vosotros, y al anochecer volver a casa y moler lo que habéis recolectado por medio de meditación, repetición, conversación, y con ello alimentaros vosotros y a vuestras familias»[60].

Los puritanos articulaban también a menudo sus esperanzas y frustraciones sobre la conversión de los nativos americanos a la religión empleando términos de jardinería. Thomas Shepard, conocido por su postura inflexible hacia herejes como Anne Hutchinson, defendía que los indígenas eran muchas veces tenidos por «suelo boscoso y rocoso» y que los puritanos habían sido así «desalentados de meter el arado en una tierra tan seca y pedregosa». Él, sin embargo, albergaba alguna esperanza de que «puede haber algunos pocos [nativos] (...) con mejor suelo para la Palabra de Dios de lo que podemos pensar»[61]. Estas metáforas se volvieron habituales conforme los puritanos comenzaron a expandir a costa de los indígenas los límites del jardín apropiándose de la «tierra baldía»[62].

Al igual que sus parientes de origen ibérico en el sur del continente, los puritanos desarrollaron un sofisticado discurso de colonización como jardinería espiritual, pero a diferencia del de aquéllos, el suyo tomó la forma de lecturas historicistas del Cantar de los Cantares. John Cotton, por ejemplo, predicó una serie de sermones en Boston, Lancashire, en Inglaterra, entre 1621 y 1623 (publicados en 1648 con el título *A Briefe Exposition of the Whole Book of canticles, or the Song of Solomon*) que transformaban el lenguaje de los amantes, las fuentes y los jardines vallados de los cánticos en «un compendio divino de los Actos y Monumentos de la Iglesia»: una historia de la Iglesia desde los tiempos de Salomón hasta el Apocalipsis. Cotton interpretaba, por ejemplo, el pasaje del Cantar, capítulo 1, versículo 5 («soy morena, oh hijas de Jerusalén, pero codiciable»), como una descripción de la caída de la Iglesia de Israel desde la gloria y la piedad en la época de Salomón a su «deformidad (...) por el culto a la

idolatría» bajo Roboam. El capítulo 2 del Cantar es la prefiguración de la historia de la Iglesia de Israel desde los tiempos de Josías al cautiverio en Babilonia y hasta los días de los Macabeos. El verso «Soy la rosa de Saron y el lirio de los valles» (capítulo 2, versículo 1), que para los católicos prefiguraba la pureza de la Virgen María, fue transformado por Cotton en una referencia a la restauración de la Iglesia bajo Josías en un tiempo «que deseaba cultura, orden y decencia en el vestir, mientras los espinos y brezos crecían en la Iglesia en lugar de ser arrancados». Cotton encontró también en el Cantar referencias anticipadas a la historia de la Iglesia Apostólica, el Anticristo papista post-carolingio y la Reforma. Los capítulos 7 y 8 del Cantar los convirtió en prefiguraciones de la conversión de los judíos y los paganos antes de la llegada del milenio[63].

Sirviéndose de estas técnicas de lectura, los puritanos de Nueva Inglaterra vinieron a reclamar para sí un papel principal en la historia de la salvación. Cotton predicó sus sermones sobre el Cantar de los Cantares antes de la gran migración de puritanos, de manera que no se dedicó a buscar en sus versículos referencias a la colonización de América. Pero conforme los puritanos comenzaron a desplazarse por cientos a Massachusetts, Cotton comenzó a emplear la tipología (la técnica de lectura del Viejo Testamento como prefiguración de acontecimientos contemporáneos) para dotar a la colonización del Nuevo Mundo de un significado cósmico.

En su sermón titulado «Gods Promise to His Plantation» («Dios promete a su plantación») (1630), predicado con ocasión de la partida del *Arbella* con destino a Massachusetts, Cotton intentó situar la fundación en el Nuevo Mundo de las Iglesias reformadas de Inglaterra dentro de una narración cósmica más amplia. Existían tipos diferentes de migraciones, argumentaba: las que tenían por motivación la búsqueda de tierras y regímenes religiosos y políticos afines, la mejora económica, el conocimiento, la realización personal, los que nacían de la necesidad de huir del «mal» (la persecución religiosa, la molicie y el pecado colectivo a escala nacional, la mala reputación a causa de las deudas o la pérdida del crédito), y las que obedecían a órdenes superiores, fueran de origen humano o divino. La emigración de los puritanos pertenecía a este último grupo, pues era una emigración ordenada por Dios.

Dado que la única otra emigración ordenada por la providencia había sido la de los israelitas en Canaán, era lógico para Cotton extraer lecciones del Pentateuco. Según Cotton, Dios había creado

espacio en Canaán para los israelitas al permitirles conquistar y expulsar a sus enemigos por medio de la guerra, al hacer que los pueblos conquistados vendieran sus tierras y al dirigir a los elegidos hacia un territorio «vacío» (o al hacer que se vaciasen los territorios poblados para que los elegidos los ocupasen)[64]. Cotton pensaba que éstas eran formas que los puritanos estaban empleando para asentarse en el Nuevo Mundo aunque, por hacerle plenamente justicia, él desanimaba a los nuevos emigrantes a que se dedicasen a la «conquista», pues pensaba que los puritanos debían distanciarse de los crímenes cometidos por el Anticristo español en las Indias. Al comparar a los puritanos con los israelitas, consideraba que los primeros tenían también derecho a la promesa dada por Dios a David: «Además, yo fijaré lugar a mi pueblo Israel y lo plantaré, para que habite en su lugar y nunca más sea removido» (Libro 2 de Samuel, cap. 7, versículo 10). El texto de Cotton demuestra hasta qué punto los puritanos leían la colonización israelita de Canaán como una prefiguración de su propia colonización en las Américas. Los puritanos creían que el plan de Dios era «plantar» firmemente al pueblo elegido que eran ellos de manera que no fuera ya jamás expulsado de esas tierras. Pero había peligros en el horizonte, pues Cotton sabía que unas pocas generaciones después de que Dios hiciera su promesa a David, los israelitas fueron de hecho expulsados a Asiria.

Cotton se sirvió de este sermón para dar a los puritanos pistas sobre cómo evitar el destino de los israelitas. La solución consistía en convertir las colonias en plantaciones espirituales *permanentes*. Dios quería que sus plantaciones perdurasen, de manera que se había asegurado de que coincidieran población y los territorio: «Les haré enraizarse aquí, es decir, donde ellos y su suelo concuerdan mutuamente, donde se encuentran bien y suficientemente provistos, como las plantas succionan alimento del suelo adecuado para ello». «Plantando las Órdenes de Dios» las plantaciones estaban destinadas a ser «árboles de rectitud». Mientras no «fueran contra Dios» y por tanto no «se expusieran a la aflicción», los puritanos seguirían siendo «una noble Cepa, una semilla adecuada». Cotton estaba convencido de que Dios no causaría daño a las plantaciones buenas: «Nunca hallaréis que Dios haya jamás erradicado a un pueblo que tenía plantadas las Órdenes y que estaban ellos plantados en sus Órdenes: nunca hizo Dios que esas plantas sufrieran [el destino de] ser arrancadas». Conociendo los errores de jardinería cometidos por los israelitas, los puritanos tendrían mejores opciones de tener éxito[65].

Al igual que sus homólogos ibéricos, los puritanos británico-americanos unieron el lenguaje de la jardinería espiritual a un discurso de eleccion divina y la historia de sus jardines espirituales a narraciones de corte milenarista. El milenarismo era de hecho una obsesión puritana de primer orden, una nostalgia por un tiempo en el que las estructuras primitivas de la Iglesia apostólica serían finalmente restauradas por una segunda venida de Jesucristo. Las conexiones entre el milenarismo y el discurso de la horticultura espiritual pueden rastrearse en los escritos del gran teólogo del siglo XVIII Jonathan Edwards, considerado una figura prominente de la era de la Ilustración.

Edwards empezó su actividad en Northampton, Connecticut, y llegó a convertirse en uno de los predicadores y teólogos más importantes e influyentes del movimiento evangélico del mundo atlántico británico de mediados del siglo XVIII. Sucesor del gran Salomón Stoddard, su abuelo, Edwards había visto cómo Stoddard había producido en varias ocasiones «cosechas» de almas en las parroquias de Northampton a través de la potente persuasión de sus predicaciones, logrando la conversión de las almas de varios individuos. El propio Stoddard había gozado de la reputación de ser, al igual que San Juan Bautista, un sólido árbol, no una rama a merced del viento. William Williams comparaba la muerte de Stoddard con «el derrumbe de un poderoso y extenso Árbol en un Bosque [que hizo] temblar todos los árboles a su alrededor»[66]. No es sorprendente por consiguiente que Edwards describiera en términos hortícolas su propia experiencia al ser tocado por la gracia de Dios en la primavera de 1721. Al igual que Santa Teresa de Jesús, Edwards sintió una santidad «de una dulce, agradable, encantadora, serena, calma naturaleza». Ser tocado por la gracia de Dios era como sentir «una inexplicable pureza, brillo, paz y embelesamiento del alma», convirtiéndose el alma, «como un campo o jardín de Dios, con toda suerte de agradables flores»[67]. Las cosechas de Stoddard y las experiencias de Edwards tenían no obstante que ver en última instancia con conversiones individuales.

A la altura de la década de 1730, sin embargo, un nuevo fenómeno comenzó a tomar cuerpo en Nueva Inglaterra: las conversiones masivas. El «Gran Despertar» se manifestó por primera vez en la parroquia de Edwards en 1734, cuando el más bien aburrido Edwards consiguió llegar al alma de la disipada juventud de Northampton. Los jóvenes comenzaron a ir a la iglesia por decenas y a declarar su pasión por Cristo. Las cosas se volvieron aún más intere-

santes en la década de 1740, cuando predicadores itinerantes comenzaron a cruzar el Atlántico de uno al otro lado desatando conversiones masivas en reuniones de carácter revivalista desarrolladas al aire libre. El «Gran Despertar» se extendió por Escocia, Inglaterra y las colonias británicas en América como un imparable fuego. Las escenas de conversión colectiva convencieron a Edwards de que estaba asistiendo al comienzo del milenio, el que era «probable que (...) diera comienzo en América»[68].

La repentina y masiva transformación de cientos de almas en jardines era una señal de que las experiencias de los criollos de la América británica era central para toda narración de la salvación (y la condena) universal. Pronto, sin embargo, Edwards se dio cuenta de que muchas de estas conversiones no eran realmente manifestaciones de la gracia de Dios (pues ello habría venido acompañado de cambios indelebles en los comportamientos). Se sintió decepcionado. Pero incluso cuando quedó claro que el Gran Despertar había sido un acontecimiento pasajero, hasta engañoso, Edwards se aferró a sus esperanzas milenaristas y hortícolas. En su *Treatise Concerning the religious Affections* (1746), equiparó el Despertar con los brotes de las flores en primavera: «Con la profesión de la religión, especialmente en las que suceden en períodos de desbordamiento del Espíritu de Dios, sucede lo mismo que con las flores en la primavera». Todos los brotes «parecen en buenas condiciones y prometedores; pero muchos de ellos nunca llegan a florecer». Todos los capullos huelen dulces y «se muestran hermosos y alegres como los demás», de manera que era imposible sólo por medio del empleo de los sentidos «distinguir esos capullos que contienen la virtud secreta que aparecerá después en el fruto». Era la «fruta madura que llega después, y no los bellos colores y olores de los brotes», argumentaba Edwards, lo que debería ayudar a uno a valorar si las iglesias reformadas se habían convertido en plantaciones y si el milenio estaba en realidad cercano[69].

Conclusiones

La literatura sobre la América colonial hispánica y sobre la británica han caminado por derroteros separados. Detrás de esta historia de trayectorias historiográficas paralelas yace el supuesto de que los Estados Unidos y «Latinoamérica» (ese espacio opaco y aparente-

mente homogéneo al sur del Río Grande que comprende decenas de Estados nacionales y pueblos) son de hecho *ontológicamente* distintas. En el capítulo que sigue analizo cómo han sido justificadas estas dicotomías y la acción política llevada a cambo bajo sus supuestos. Pero la historia que he presentado aquí habla por sí sola: las élites puritanas y católicas articularon sus visiones intelectuales de forma sorprendentemente parecida a pesar de lo que se ha venido argumentando desde la literatura sobre la Reforma. La imaginación escatológica de la Edad Moderna ayudó a las élites intelectuales de las colonias tanto en el Norte (Nueva Inglaterra) como en el Sur (América hispánica) a presentar sus sociedades periféricas como jardines que debían estar en el centro de cualquier narración sobre la salvación universal[70]. En este capítulo he mostrado de qué manera la lectura tipológica de los textos de jardinería de la Biblia permitió a los guerreros cristianos convertir unos paisajes locales que ellos mismos habían originariamente considerados como satánicos en Nuevas Jerusalenes y Tierras Santas. Los rasgos comunes entre los discursos puritano inglés y católico hispánico sobre la horticultura espiritual y sobre la épica satánica son realmente llamativos. Estas similitudes muestran, a su vez, que una narración común pan-americana que incorpore todos los niveles del análisis histórico (cultura, religión, economía y geopolítica) no es sólo ya algo posible sino obligado.

Capítulo 6
HACIA UN ATLÁNTICO «PAN-AMERICANO»

El paradigma de lo atlántico parece finalmente haber acabado con la prolongada tendencia dentro de la historiografía norteamericana a explicar las genealogías de sus instituciones nacionales más preciadas, es decir, la democracia y la libertad, en términos autoreferenciales, incluso provincianos. Los enfoques comparativo y transnacional, tal y como sugiere Jack Greene, son el mejor antídoto contra las narrativas teleológicas de la nación[1]. Sin embargo, a pesar de todo el énfasis reciente en lo global y lo transnacional, las perspectivas teleológica y nacional todavía han de reducir la influencia que ejercen sobre la historiografía que trata el período colonial en Estados Unidos. Lo transnacional y lo global pueden finalmente quedarse en una simple respuesta nueva a las exigencias de tipo pedagógico e ideológico de una nación como los Estados Unidos, que es, de hecho, un imperio global. La historiografía sobre el mundo atlántico se halla en gran medida organizada alrededor del estudio de los imperios creados por los Estados dinásticos de base nacional (el británico, el español, el portugués, el holandés...) de la Edad Moderna. Mis trabajos anteriores a este libro han intentado romper con la supremacía que ha ocupado la nación dentro de la historiografía sobre el mundo atlántico, transformando la América colonial hispánica en modelo «normativo» (en el sentido de normal y central al mismo tiempo)[2].

Este libro intenta situar el Atlántico hispánico en el corazón de la historia colonial norteamericana. No sólo he sugerido que es posible leer *El paraíso perdido* de Milton y *La tempestad* de Shakespeare en el contexto de las ricas tradiciones altomodernas de la épica satánica y la demonología, sino que he argumentado que la literatura sobre

los puritanos sale beneficiada si los estudios se realizan con una constante atención hacia las fuentes e historiografías hispánicas. Y lo contrario es también cierto: he mostrado que la literatura sobre la tipología puritana tiene el potencial de transformar nuestra comprensión sobre textos tan bien conocidos como la *Monarquia indiana* de Juan de Torquemada. He argumentado que las llamativas analogías entre los discursos español y puritano sobre la colonización vista como una serie de actos de «exorcismo» y como una suerte de horticultura espiritual apuntan hacia una historia común de dimensión atlántica enraizada en una tradición centenaria cristiana de guerras santas entabladas contra demoníacos enemigos y de paisajes satánicos transformados en tierras santas. Estas semejanzas sugieren que salimos ganando si sencillamente consideramos la colonización puritana de Nueva Inglaterra una continuación de los modelos ibéricos de colonización en lugar de verla como una ruptura radical y novedosa, que es lo que parece sugerir la historiografía que basa el estudio de la colonización en tradiciones legales de posesión[3]. Los puritanos consideraban que estaban construyendo sociedades radicalmente diferentes a las instituidas en América por el brutal Anticristo español. Sin embargo, tal y como espero haber dejado claro en las páginas precedentes, la América puritana e ibérica tenían entre sí suficientes rasgos en común como para hacer posible una narrativa atlántica unificada.

¿Por qué, entonces, los estudiosos se han mostrado reticentes a ver esos rasgos comunes? ¿Por qué los historiadores norteamericanos no han considerado la colonización ibérica del Nuevo Mundo como normativa? La razón hay que buscarla en las poderosas ideologías y epistemologías que hacen creer a los expertos que Estados Unidos y Latinoamérica son dos espacios ontológicamente diferentes, el primero perteneciente al mundo «Occidental» y el segundo al «Tercer Mundo». En las páginas que siguen me planteo cuestionar estas ideologías y epistemologías.

El legado de Bolton

Unos setenta años después de ser por primera vez planteada, la «Épica de la gran América» de Herbert Eugene Bolton está experimentando una suerte de renacimiento. En 1933, Bolton (1870-1953) invitó a otros historiadores a escribir una historia de América que

superase las tradicionales narrativas de perspectiva nacional. Aunque su enfoque era en cierta medida estrecho y no prestaba atención a las vidas y los hechos de los indígenas americanos, salvo como beneficiarios pasivos de las prácticas civilizadoras de los europeos, la «Épica» de Bolton permanece aún hoy como una propuesta historiográfica visionaria que aguarda aún a ser desarrollada en todas sus posibilidades[4]. Por encima de todo, Bolton anticipó muchos de los actuales debates sobre la historia del Atlántico. Todavía hoy permanece en pie su crítica a la historiografía colonial británico-americana a la que acusó de estar estrechamente circunscrita al estudio de las trece colonias a costa de la total exclusión de los acontecimientos y desarrollos ocurridos en otros territorios que pertenecieron en tiempos a Francia, España, Holanda y la misma Inglaterra (por ejemplo, el Canadá y el Caribe). Pero había además algo de anticipación en la propuesta de Bolton. Su intento de traer la Península Ibérica a primer plano para el conocimiento de la historia colonial norteamericana era en sí misma arriesgada. La historiografía norteamericana ha estado durante mucho tiempo teñida de lo que Richard Kagan ha definido como el «paradigma de Prescott». Historiadores como William Hickling Prescott (1796-1859) revitalizaron la vieja «leyenda negra» protestante para conseguir explicarse el supuesto declive de España y el meteórico auge de los Estados Unidos a lo largo de la Edad Moderna. Al situar los orígenes del declive en el férreo control de la Inquisición sobre el pensamiento innovador y en el acoso a las tradiciones democráticas medievales por parte del poder autoritario y centralizador, los historiadores aislaron también en esa misma operación las causas del supuesto «excepcionalismo» norteamericano[5].

Bolton contribuyó a generar un clima que llevó a la generación siguiente de historiadores a abandonar algunas de estas descripciones simplistas, conforme estudiaban las actividades de los españoles en el Nuevo Mundo. Historiadores como Arthur S. Aiton, Lewis Hanke, John T. Lanning, Irving Leonard, Lesley B. Simpson, Frank Tannenbaum y Arthur Zimmerman ofrecieron relatos más benignos sobre el imperio español en las Indias[6]. Dos discípulos de Bolton, Lanning y Leonard, hallaron activas comunidades en las universidades y Cortes coloniales donde antes sólo habían sido identificados desolados paisajes intelectuales caracterizados por un tipo de escolasticismo inquisitorial[7]. Hanke se topó con debates apasionados sobre la justificación de la conquista y la colonización en los escalones más elevados del poder. En manos de Hanke, Bartolomé de Las

Casas dejó de ser una figura anómala lanzando su desesperado grito en mitad del desierto y se convirtió en un obispo poderoso y bien relacionado cuya agenda de reforma eventualmente se convirtió en la política oficial del imperio[8]. Leslie Byrd Simpson descubrió una generación de conquistadores no dedicados simplemente al pillaje y el saqueo sino también dedicados a la edificación de instituciones paternalistas bajo la atenta mirada de una activa Corona[9]. Aiton y Zimmerman encontraron ilustrados virreyes españoles donde otros historiadores sólo habían visto corrupción y adulación[10]. Por último, bajo la influencia de la optimista representación de Brasil de Gilberto Freyre como un caldo de cultivo de democracia racial, Tannenbaum descubrió en América Latina una historia de sociedades esclavistas más humana que la de los Estados Unidos[11].

Si las apreciaciones de Bolton sobre la América colonial hispánica fueron bien recibidas y desarrolladas por sus pupilos, en cambio su llamada a estudiar la historia de Estados Unidos como parte de una narrativa más amplia sobre la América continental, incluyendo Canadá y América Latina, pasó en general desapercibida y cuando no lo hizo, fue abiertamente rechazada[12]. El nuevo pan-americanismo de los años veinte y treinta fue en buena medida responsable de la gestación de un nuevo clima intelectual que no sólo dio lugar a la retórica del «buen vecino» en política exterior, sino también a la generosa propuesta intelectual de Bolton[13]. Aunque el novedoso y congenial planteamiento de Bolton sobre la colonización de América Latina demostró ser influyente, su llamamiento a escribir un nueva historia de los Estados Unidos que pusiera a América Latina en el centro de cualquier análisis comparativo transnacional nunca llegó a florecer. El estatus historiográfico normativo de Europa dentro de la comunidad académica norteamericana se ha mantenido en pie sin cuestionamiento. Europa ha seguido siendo el estándar con el que continúan siendo imaginadas las narrativas del excepcionalismo norteamericano y la distopía latinoamericana[14].

El paradigma «atlántico» ha sido definido como un retorno multicultural a la «Épica» de Bolton. Al igual que Bolton, los atlantistas ven la América colonial británica con aires más cosmopolitas, rechazando suscribir la tradicional idea de que la historia colonial de los Estados Unidos debería centrarse sencillamente en los sucesos de las trece colonias «originarias». Los atlantistas nos recuerdan, como ya hiciera Bolton, que la América británica era ya ella por sí sola un conjunto de asentamientos que se extendían desde Nueva Escocia al

Caribe, y que América del Norte era un territorio colonizado y reclamado por varios poderes europeos entre los que se incluyen Francia, los Países Bajos, España y Rusia. Los atlantistas argumentan que la historia de la América colonial británica es la historia de las grandes migraciones atlánticas y el contacto multicultural que reunió a europeos, indígenas y africanos en una red de circuitos comerciales, intelectuales, culturales y políticos que ponen en tela de juicio toda aproximación estrecha en sentido territorial[15].

Las revistas que llegan a manos de los historiadores de la América colonial británica, como por ejemplo el *William and Mary Quarterly*, incluyen ahora de forma regular artículos y críticas que dan cuenta de novedades historiográficas desde los Andes a los Apalaches y desde Brasil hasta Charleston[16]. En las páginas de esta importante revista especializada se han producido de forma destacada llamadas a una completa revisión de la enseñanza de la historia de la Norteamérica colonial (en la que en los manuales universitarios Nueva Inglaterra dé paso en parte a desarrollos por ejemplo en Arizona y California)[17]. Estos llamamientos se han convertido finalmente en una realidad con la publicación del libro de Alan Taylor *American Colonies* (2001), un estudio de ámbito verdaderamente continental[18]. Historiadores de gran reputación se han servido de las páginas de la *American Historical Review* para debatir abiertamente acerca de las virtudes de edificar una nueva narrativa continental sobre la historia de los Estados Unidos[19]. El fantasma de Bolton está presidiendo sobre un cambio de proporciones aparentemente globales.

La nueva historiografía atlántica ha estado, por consiguiente, deseando jubilar las historiografías moldeadas siguiendo patrones narrativos de corte nacional. Sin embargo, pese a toda la conciencia global por parte de los historiadores del período colonial de los Estados Unidos, el hecho es que su concepción de lo que es el Atlántico continúa siendo profundamente «británica».

Lo nacional y lo global

En la medida en que la reciente síntesis sobre historia del mundo atlántico editada por David Armitage y Michael J. Braddick puede resultar indicativa al respecto, esa enorme categoría geográfica en expansión que llamamos el «Atlántico» es a menudo entendida en términos nacionales: el Atlántico británico, español, holandés, fran-

cés, portugués[20]. Es cierto que los diversos imperios europeos crearon sociedades de colonos y plantaciones diferentes, pero estos «Atlánticos» nacionales tienen muchas cosas en común. John H. Elliott ha venido defendiendo desde hace tiempo una perspectiva pan-americana del Atlántico que se embarque seriamente en un estudio comparado al menos de los imperios británico e hispánico[21]. Con contadas excepciones, sobre todo entre quienes estudian la historia de la diáspora africana en el Nuevo Mundo, los atlantistas han respondido, sin embargo, con el silencio a los urgentes llamamientos de Elliott, aunque el propio Elliott ha demostrado que las instituciones y el carácter por ejemplo del mundo Atlántico británico sólo puede ser explicado dentro de una perspectiva geográfica mucho más amplia[22].

Pero incluso una perspectiva atlántica amplia podría resultar distorsionadora, pues la mayoría de los imperios europeos de la Edad Moderna eran de hecho imperios globales. No hay en realidad razón alguna para no incluir el Pacífico hispanoamericano en las geografías del Atlántico hispanoamericano, pues la colonización de las Islas Filipinas era dirigida desde México, no desde Madrid. Los imperios portugués y holandés son también casos apropiados al respecto, pues su colonización de las Américas fue más bien marginal y estuvo subordinada a sus aventuras por el Océano Índico y el Mar de China. Los mercaderes y burócratas portugueses, sólo tras el desplazamiento que experimentaron en el Sudeste asiático a manos de otomanos, mogoles, japoneses y comerciantes holandeses, giraron a fines del siglo XVII su atención hacia Brasil, en particular tras el descubrimiento de oro en Minas Gerais[23]. Como ha mostrado Serge Gruzinski, los imperios ibéricos del siglo XV pusieron por primera vez en marcha los procesos de hibridación racial y cultural de proporciones globales y no sólo atlánticas que caracterizan nuestro mundo moderno[24].

La tendencia a centrarse en el Atlántico británico no sólo tiene que ver con los orígenes de la categoría misma del «Atlántico», un constructo de la Guerra Fría que lógicamente tomó el norte como la norma y el centro de cualquier historiografía transoceánica que se preciase. Está también relacionada con las teleologías nacionales que continúan aún informando la mayoría de las historiografías. A pesar de los esfuerzos por extender las narrativas coloniales norteamericanas más allá de las trece colonias originarias incorporando otras regiones, la historia del Atlántico parece una versión multicultural e internacional de una nueva narrativa *nacional* propia de una era en la

que se hace obligada la conciencia acerca de los derechos de las minorías y las necesidades del capital a escala global. Así, la nueva versión de la historia colonial norteamericana trata de ofrecer a negros, hispanos y otras minorías su obligada versión del pasado colonial frente a aquella otra estrecha y exclusivista que se centraba exclusivamente en las vidas de los blancos protestantes, en particular de los puritanos. Los viejas historias de peregrinos y puritanos en Nueva Inglaterra han dado paso a nuevas narrativas en las que las sociedades esclavistas de Virginia y del Caribe británico toda su amplitud, así como las de sus áreas fronterizas en manos de españoles, reciben un tratamiento mucho más profuso.

Sin embargo, hay dos problemas con este enfoque. Uno es que los «hispanos» entran en las nuevas narraciones atlánticas como «minorías» cuyas historias reclaman ser reconocidas. Estas historias permanecen, sin embargo, en los márgenes de los acontecimientos y de las instituciones características del núcleo central anglo-americano. La marginalidad de estas narraciones se hace manifiesta en el término que los historiadores han escogido para referirse a ellas: «fronteras». Las fronteras son por definición espacios marginales. Son traídas a colación para sazonar con multiculturalismo las narraciones «blancas» del pasado. Las áreas fronterizas (por ejemplo, el Atlántico hispánico) no surgen para cuestionar las narrativas normativas (por ejemplo, el Atlántico británico). Segundo, el nuevo énfasis en la globalización parece también reflejar las nuevas necesidades ideológicas de una nación agresivamente expansionista cuyas corporaciones han decidido ahora que las fronteras de todas las demás naciones deberían ser abiertas de par en par o sencillamente abolidas[25].

Lo comparativo y lo transnacional

Pero, ¿cómo romper el control que posee la nación sobre la imaginación historiográfica? En un ensayo reciente, David Armitage ha propuesto un modelo heurístico de tres maneras diversas de aproximarse al Atlántico (británico) dependiendo de si el énfasis metodológico recae sobre lo transnacional, lo comparativo o lo local. Las denomina perspectivas circum-atlántica, trans-atlántica y cis-atlántica, respectivamente. Sin embargo, no hay nada intrínseco a ninguna de estas maneras de enfocar los estudios que nos pueda ayudar a esca-

par de la atracción gravitatoria que supone la nación. De hecho, el enfoque comparativo se haya en el corazón de la doctrina del excepcionalismo «Americano», que es por definición una categoría comparativa que encuentra deficiencias en el desarrollo histórico de Europa (hasta hoy la norma de toda narración de historia universal). Se nos ha dicho que los Estados Unidos son excepcionales porque desde al menos el siglo XVIII la nación parece haber escapado a las patologías sociales (rígidas jerarquías sociales, lucha abierta entre clases, fascismo) que acompañaron el desarrollo del capitalismo en Europa[26]. De hecho, Ian Tyrell ha argumentado que las historias comparativas tienden a reforzar las narrativas sobre el excepcionalismo norteamericano. También sugiere, no obstante, que los enfoques transnacionales deberían funcionar como antídotos de esta tendencia[27].

Lo transnacional no es, sin embargo, ningún antídoto, tal y como aclara Thomas Bender en el libro *Rethinking American History in a Global Age* (2002), del que hace de editor y en el cual propone una nueva narración de corte relacional, transnacional y global: «La clave está en atender a los aspectos relacionales de los fenómenos históricos, y esto es lo que diferencia esta propuesta de la mayor parte de la historia comparada, la cual no sólo tiende a reafirmar la nación como una categoría natural sino que, lo que es más importante aún, apenas explora las conexiones causales entre las dos experiencias nacionales que se comparan»[28]. Según Bender, lo relacional y lo transnacional deberían ayudar a los historiadores a escapar de la tiranía del encapsulamiento geográfico, sea éste el de la nación o el del Atlántico. Los historiadores son así invitados a imaginar mundos sociales de diferente escala geográfica (local, nacional, regional, global) «que interactúan entre sí y proporcionan así múltiples contextos para las vidas, las instituciones y las ideas». Esto es, por supuesto, muy positivo. El punto débil, sin embargo, es que todo esto debe hacerse en última instancia para revitalizar la historiografía de la *nación,* para aportar una dosis de extrañeza y ausencia de familiaridad a narrativas bastante trilladas y que resultan completamente predecibles. El objetivo de lo relacional y lo transacional resulta ser simplemente «contextualizar la nación»[29].

La súbita divergencia

Una de las razones de por qué el Atlántico británico ha mantenido su condición de normativo es sencillamente de tipo lingüístico: los historiadores de Estados Unidos prescinden en general de estudiar otras fuentes que no estén en inglés. Según ha argumentado François Weil, este parroquialismo (y la intensa especialización que supone) está vinculado a las proporciones verdaderamente continentales de la nación norteamericana misma, que vuelve la autorreferencialidad no ya posible sino prácticamente inevitable[30]. Pero la otra razón de que la América hispánica haya sido relegada al estatus de «frontera» de la historiografía norteamericana tiene que ver con una narrativa de «triunfos y éxitos» anglosajones que va de la mano de otra de «fracasos y pobreza» hispánicos.

En su *The Americas: A Hemisferic History* (2003), sin embargo, Felipe Fernández-Armesto ofrece una audaz y vasta narración desde el período precolonial al presente que cuestiona este estereotipo. Fernández-Armesto observa el continente como un todo y plantea que el Sur dominó sobre el Norte en términos demográficos, políticos y culturales a lo largo de la mayor parte de su historia, especialmente en el período precolonial y durante la mayor parte del período colonial, en el cual la América hispánica desarrolló una importante cantidad de ciudades, enormes circuitos mercantiles intercoloniales e intracoloniales, y vastas economías internas. Según Fernández-Armesto, sólo a partir del siglo XVIII la América británica comenzó a dar alcance a la América hispánica al recibir enormes cantidades de inmigrantes, al colonizar su territorio interior y desarrollar un dinámico comercio entre unas colonias que hasta entonces habían permanecido más bien aisladas unas de otras. Entonces, con el derrumbe de los imperios (entre las décadas de 1760 y 1820), la América británica e hispánica comenzaron súbitamente a divergir entre sí.

Sin darse cuenta, Fernández-Armesto construye una tesis que ha venido defendiendo desde hace años Jaime Rodríguez[31]. Al no haber asistido a ninguna destructiva guerra de desgaste para lograr la independencia y alcanzar ésta en una era aún no rendida al mito de la libertad de comercio, la América británica fue capaz de apoyarse en los circuitos comerciales transatlánticos e intercoloniales heredados del pasado y gracias a ellos industrializarse. No sucedió lo mismo a la

América hispánica, donde toda suerte de fuerzas centrípetas desgarraron en su conjunto las redes e infraestructuras procedentes del imperio español (de ahí las recurrentes crisis políticas y económicas de la propia España durante el siglo XIX). Además, la doctrina de la libertad de comercio (apoyada en el poderío militar de Gran Bretaña y Estado Unidos) indujo a las economías latinoamericanas a producir materias primas para la exportación. Para Fernández-Armesto, la causa de esta *súbita divergencia* hay que buscarla en cómo y cuándo tuvieron lugar las guerras de independencia en una y otra América, y no en ninguna explicación basada en teorías de la dependencia o de corte cultural[32].

Fernández-Armesto considera equivocadas las explicaciones esencialistas que atribuyen el desarrollo de la América británica a su ética protestante ante el trabajo y a su férreo individualismo. En su libro, el Sur católico aparece como más secularizado e individualista que el Norte protestante[33]. Por la misma razón, las teorías que ven en la dependencia la causa del subdesarrollo hispanoamericano no han sido capaces de ver que Estados Unidos atrajo tanto capital extranjero «saqueador» como Latinoamérica[34]. Pero lo que es innegable es que la súbita divergencia se produjo.

Pese a toda su brillante y poderosa crítica de las teorías del subdesarrollo, sin embargo, Fernández-Armesto sólo encuentra rasgos comunes negativos entre el Norte y el Sur después de la independencia: una historia común de esclavitud (y emancipación) y violencia fronteriza (con indígenas americanos masacrados tanto en las praderas del Norte como en las pampas del Sur). Las narrativas históricas de América Latina y los Estados Unidos desde comienzos del siglo XIX en adelante no parecen tener mucho en común, excepto para describir los submundos de la modernidad, o cuando se solapan entre sí como resultado de la expansión imperial estadounidense hacia el Sur.

Bolton se hubiera sentido desconcertado de haber sabido que la historia del Atlántico es ahora sinónimo de historia *colonial* de la América británica, pues su «Épica de la gran América» trataba explícitamente de ampliar la perspectiva continental para incluir los siglos XIX y XX. Este importante aspecto de la tesis de Bolton ha pasado curiosamente inadvertido. Aunque existe un número creciente de narraciones Atlánticas del período nacional, la mayor parte de ellas dejan fuera América Latina[35]. El enfoque de Daniel T. Rodgers es paradigmático a este respecto. Este autor ha puesto de manifiesto las

profundas raíces atlánticas de las ideas e instituciones de la llamada «era del progreso», que los historiadores habían atribuido durante mucho tiempo a una mentalidad distintivamente «Americana». No obstante, el foco de su Atlántico sigue siendo el Norte en exclusividad. Su *Atlantic Crossing: Social Politics in a Progressive Age* (1998) es, en primer lugar y ante todo, un análisis de las políticas sociales del fin de siglo en Norteamérica, y consigue pasar por alto los desarrollos que se produjeron en importantes metrópolis del Atlántico sur como Sâo Paulo y Buenos Aires.

Un breve análisis comparado de los artículos publicados en los últimos diez años en las páginas del *William and Mary Quarterly* (una revista especializada en la América colonial británica) y en el *Journal of the Early Republic* resulta a estos efectos revelador. Mientras que el primero ha publicado de forma reiterada trabajos cuyos temas son abordados en casos que se extienden geográficamente desde Canadá al Caribe y desde África a la América hispánica y portuguesa, el segundo ha seguido centrándose en las tradicionales áreas del Noreste de los Estados Unidos, a excepción de un número especial de la primavera de 1999 dedicado las áreas fronterizas del Suroeste y Sureste[36]. Ciertamente, historiadores del primer período posterior a la independencia como Richard White han realizado contribuciones transnacionales sobresalientes[37]. Pero lo justo es argumentar que el hemisferio occidental americano comienza a reducirse de tamaño tan pronto como acaba el período colonial británico-americano. Estos cambios en la perspectiva geográfica se vuelven aún más pronunciados cuando uno se mueve más allá de la historiografía de los Estados Unidos anterior a la guerra civil, en la cual los estudios sobre esclavitud han ayudado a mantener al menos un enfoque comparativo amplio[38].

¿Puede la América hispánica llegar a ser normativa?

Los historiadores de la época colonial norteamericana parecen hallarse cómodos con las perspectivas transnacionales. Es claro, sin embargo, que esta orientación hacia lo global no ha hecho mucho por conseguir que la América hispánica sea otra cosa que un decorado de fondo de las narraciones sobre el Atlántico británico. Este rechazo a considerar el Sur como normativo es aún más pronunciado en las narraciones sobre el período nacional de los Estados Unidos, cuyos

historiadores no ven demasiado interés en aprender sobre la historia poscolonial de Latinoamérica. Las historias de la frontera y la inmigración, en la que parecería lógico adoptar una perspectiva amplia de escala hemisférica, pues los procesos de inmigración masiva y expansión colonial se produjeron por toda América, se han mostrado lentas a la hora de volver la vista hacia América Latina en busca de fuentes de inspiración[39]. Los nuevos historiadores expertos en inmigración han adoptado una perspectiva cosmopolita, pero aun así continúan aferrándose a un marco espacial de referencia que sitúa Europa en el centro[40]. Los nuevos historiadores del Oeste norteamericano han tratado asimismo de explicar los desarrollos «fronterizos» en el más amplio contexto de la economía mundial del siglo XIX. México aparece en estas narraciones como la pasiva víctima de la expansión imperial norteamericana y no como un lugar en el que hallar directriz historiográfica.

En el intento de acabar con los mitos agrarios divulgados por primera vez por Frederick Jackson Turner (1861-1932), estos nuevos historiadores de la frontera podrían fácilmente haber acudido a la producción académica del siglo XIX mexicano en busca de inspiración[41]. Hubieran hallado en México una larga tradición de investigación sobre el desarrollo de las fronteras a través de las actividades de los Gobiernos federales, cuyos ejércitos y burocracias «pacificaron» y colonizaron los territorios de los indígenas, y de especuladores de la propiedad e intereses mineros y del ferrocarril cuyas actividades estaban vinculadas a las demandas de la economía global. La historiografía sobre el Porfiriato (1876-1911) hubiera hace tiempo enseñado a los nuevos historiadores de la frontera «americana» que la conquista de las praderas durante el siglo XIX no fue jamás el resultado de decisiones tomadas por obstinados individuos que huían del peso del Gobierno federal con el objetivo de domesticar «tierras vírgenes». El hecho de que los historiadores revisionistas de la frontera norteamericana no hayan nunca vuelto la vista hacia México buscando un marco para su crítica al mito agrario de Turner sugiere que para ellos el Oeste norteamericano y el Norte mexicano son dos espacios ontológicamente diferentes[42]. En el caso de la Latinoamérica poscolonial, la nueva historiografía global se ha acercado a la región sobre todo buscando perspectivas sobre la esclavitud y el racismo, la otra cara de la modernidad[43]. Pero invitar a los latinoamericanos solamente a través de esta puerta de entrada podría, paradójicamente, ayudar a reforzar nociones de inconmensurabilidad y diferencia.

Otras áreas de la experiencia Latinoamérica no han conseguido atraer demasiada atención. Una narrativa hemisférica más amplia, por ejemplo del liberalismo y la construcción nacional del siglo XIX, podría igualmente ser el foco de atención de una historia global[44]. No hay realmente razón que explique por qué los historiadores del Estados Unidos anterior a la guerra civil que buscan perspectivas comparadas no deberían volver la mirada hacia el pasado de países como por ejemplo Colombia, pues en Colombia, al igual que en los Estados Unidos del Norte, el origen de los discursos regionales protonacionales estuvo ligado al desarrollo de identidades ideológicas de tipo partidista[45].

La fuerza excluyente de la narrativa de la «Civilización occidental»

Además del aislamiento de la historia colonial respecto de la nacional, la categoría misma del «Atlántico» ayuda a explicar por qué han surgido los enfoques geográficos dicotómicos sobre Latinoamérica. De igual forma que la «Épica de la Gran América» de Bolton fue posible en la atmósfera intelectual creada por el pan-americanismo y la política exterior del «buen vecino» de los años veinte y treinta, el concepto de un espacio «Atlántico» surgió durante la Guerra Fría. Desde fines del siglo XIX, intelectuales norteamericanos negros han creado narrativas atlánticas más amplias y han explorado de forma implícita el «Atlántico Negro», pero en la historiografía dominante la categoría del Atlántico tuvo que esperar a que se modificasen las alianzas geopolíticas de la posguerra[46]. La Guerra Fría redibujó las geografías culturales de la civilización occidental al dar cabida a Alemania nuevamente. En ambas guerras mundiales, los alemanes habían sido presentados como si fueran «hunos» orientales que amenazaban las instituciones más preciadas de Occidente. Con el estallido de la Guerra Fría, sin embargo, estas categorías dejaron de ser útiles y los enemigos del pasado se convirtieron en aliados. La lucha contra la Unión Soviética, en tiempos un aliado, justificó el viraje. La categoría de una civilización «Atlántica» común, acuñada por primera vez en Estados Unidos por intelectuales católicos conservadores, estaba en el centro de este imaginativo rediseño de Occidente y de la reorganización de alianzas que le siguió[47]. Pero la idea de una civilización atlántica común que conectaba Europa occidental con Estados Unidos en términos militares e históricos ha tenido consecuen-

cias contradictorias para el desarrollo de narrativas continentales pan-americanas. El concepto de «Civilización Occidental» ha permitido que se produzca el más desconcertante de los desenlaces. De un lado, a través de la categoría del Atlántico, ha convertido las historias de los poderes coloniales europeos en el Nuevo Mundo en parte de una narrativa común. Del otro lado, ha venido a congelar en los currículos universitarios a los latinoamericanos en un vago espacio no occidental. ¿Cómo ha podido ocurrir esto?

Para dar sentido a estos desenlaces tan extraños es necesario comprender cómo tiende a operar en la opinión pública norteamericana el concepto de «Occidente». Es evidente que los medios de comunicación han fomentado históricamente una imagen utópica de la civilización occidental como cuna de la razón, la libertad, la democracia y la prosperidad económica. Para que esta imagen maquillada y engañosa funcione, el público ha permitido, sin embargo, a lo largo de los años la redefinición de las fronteras geográficas y culturales de occidente. Así, por ejemplo, cuando la Alemania de Hitler erigió un irracional y criminal régimen de terror eugenésico, los medios presentaron a los alemanes como hunos, la quintaesencia de los bárbaros orientales. Cuando Rusia abrazó el marxismo, ideología occidental por antonomasia, el perverso régimen estalinista que se erigió fue acusado por el público y los académicos por igual como una manifestación cultural de despotismo oriental[48].

La categoría de «Occidente» ha logrado excluir de las narrativas sobre los orígenes de la modernidad capítulos enteros del pasado de la humanidad. Sabemos, por ejemplo, que la arquitectura del Renacimiento veneciano, la cuna de la civilización occidental, debe tanto a las instituciones del Islam otomano como a los modelos clásicos del mediterráneo clásico[49]. Los «turcos» otomanos son constantemente dibujados en la historiografía como encarnación paradigmática de «Oriente», herederos del Califato musulmán y de los Mongoles. Sin embargo, tras la conquista de Contanstinopla los otomanos se veían de hecho a sí mismos como los herederos de pleno derecho de la cultura romana clásica[50]. Podrían multiplicarse los ejemplos de cómo la categoría historiográfica de Occidente ha servido incesantemente para empobrecer nuestro conocimiento; es suficiente decir que los movimientos «anti-civilización occidental» más agresivos de los últimos cien años han sido en realidad edificados por ideólogos árabes y japoneses a partir de fundamentos de pensamiento «occidentales»[51].

Confrontada desde el paradigma de la «civilización occidental», América Latina se queda constantemente corta. Vista como un área dominada por la pobreza, la corrupción y la violencia, la Latinoamérica moderna aparece ante la opinión pública occidental, al igual que África, como la imagen especularmente invertida de Occidente, es decir, como un espacio distópico. La América Latina contemporánea viene así a trastornar las asépticas imágenes de Occidente que el público norteamericano ha aprendido a ensalzar. Modélico miembro del Tercer Mundo, Latinoamérica aparece así por consiguiente clasificada en el currículo de las universidades norteamericanas de hoy como un «otro» no occidental.

Barricadas historiográficas

Para integrar las historias del Norte y el Sur en un diálogo constructivo, los atlantistas y neoboltonianos necesitan, en primer lugar, reconocer que las historiografías de estas dos regiones han seguido trayectorias divergentes. A este nivel, el paradigma atlántico necesita aún hacerse plenamente hemisférico. Es curioso que las historias recientes de la «idea de la historia del Atlántico» consigan sintetizar la literatura disponible sin hacer referencia a la historiografía colonial latinoamericana porque los historiadores latinoamericanos han operado desde tiempo atrás con perspectivas más bien continentales y transatlánticas[52]. Este descuido es representativo de lo que Christopher Schmidt-Nowara, tomando prestada una frase del líder nacionalista cubano José Martí (1853-1895), ha definido como una «"barricada de ideas" que oscurece las fronteras de la interpretación histórica»[53]. Apoyando la reciente propuesta historiográfica de Jeremy Adelman y Stephen Aron que reclama una historia de la «gran América» de dimensión continental consistente con las peculiaridades de la interacción entre indígenas y europeos en lo que fueron fronteras de territorios en tiempo ocupadas por británicos, franceses y españoles, Schmidt-Nowara ha argumentado que los neoboltonianos tienden a ignorar la existencia de tradiciones latinoamericanas alternativas[54]. El autor repasa brevemente el caso de los académicos cubanos del siglo XIX, por ejemplo, cuyas complejas perspectivas historiográficas sobre las relaciones entre los imperios británico, norteamericano e hispánico en el Caribe han pasado completamente inadvertidas en todas las discusiones sobre imperios y fronteras.

Schmidt-Nowara no es el único que reclama un amplio diálogo historiográfico a escala continental. Hace ya dieciocho años, Steve Sterns acusó al gran teórico del «sistema-mundo» Immanuel Wallerstein de ignorar de forma sumaria la historiografía alentada por los teóricos latinoamericanos, que habían anticipado tiempo atrás muchos de los hallazgos de Wallerstein[55]. Molesto con el silencio de Wallerstein sobre esta y otras acusaciones, Stern se quejaba, usando el título de la novela del Premio Nóbel de Literatura Gabriel García Márquez, de los «cien años de soledad» a los que han sido condenados los latinoamericanos[56]. Más recientemente, Walter Mingolo ha entrado en polémica con poscolonialistas que, pese a todas sus proclamas antiesencialistas, han conseguido transformar la experiencia colonial anglobritánica en un paradigma normativo[57]. Parece que en el mundo académico norteamericano hay «barricadas de ideas» establecidas por doquier. En su crítica al aclamado libro de Stephen Greenblatt *Marvellous Possessions: The Wonder of the New World* (1991), Roberto González Echeverría acusó a Greenblatt de pretender inaugurar un tema de dimensiones continentales sin demasiada conciencia de que la relación entre el colonialismo y lo maravilloso ha venido siendo desde tiempo atrás un tema emblemático de la literatura latinoamericana[58].

Para que el paradigma atlántico se vuelva realmente hemisférico, la generosa perspectiva espacial e histórica de la actualidad necesita tomar conciencia de que ha habido historiografías alternativas circulando desde hace siglos por el Atlántico. Una historia de las ideas de dimensión atlántica y pan-americana es, por consiguiente, algo esencial.

¿Dónde quedan las ideas?

La historia de las ideas en América Latina ha sido durante mucho tiempo incapaz de atraer la atención de los historiadores norteamericanos, por no decir de los atlantistas. Podría argumentarse que la culpa es del viraje hacia la historia social, pues en dicho paradigma las ideas eran en general vistas como cosa de «élites», y la «nueva historia social» promueve una visión de la historia que ve el pasado de abajo arriba. Es claro, sin embargo, que este argumento no explica mucho ya que la historia del pensamiento no sólo sobrevivió a la historia social, sino que de hecho ha florecido bajo los auspicios del

«giro lingüístico». Los historiadores de las ideas identifican y deconstruyen ahora los «discursos» conforme recrean las sensibilidades culturales del pasado[59]. Pese al «giro lingüístico», no obstante, la historiografía norteamericana sobre los discursos de las élites intelectuales latinoamericanas resulta deprimente. En 1985 dos panorámicas sobre cien años de historiografía norteamericana sobre América Latina concluyeron que apenas había trabajos realizados en este campo[60]. Veinte años más tarde las cosas no parecen haber mejorado mucho. Las mismas geografías culturales que sitúan América Latina en el mundo «no occidental» podrían estar detrás este vacío historiográfico. El compromiso constante con el pensamiento innovador a través del debate intelectual abierto y la incesante curiosidad mental que lleva a producir ideas originales son a menudo vistos como propiedades culturales clave de Occidente, la fuente de su poder y su ventaja tecnológica. Por la misma razón, cuanto más se acerca uno a la modernidad, más se percibe el mundo no occidental como puramente dependiente y falto de originalidad. Claramente no es posible escribir historias de lo que no existe[61].

El giro hacia el multiculturalismo en el mundo académico norteamericano sólo ha contribuido a popularizar percepciones de América Latina como un espacio no occidental. Véase si no la edición más reciente del libro de Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith *Modern Latin America,* una de las introducciones a la historia contemporánea de América Latina más leídas en las universidades norteamericanas. La imagen que cubre la portada del libro (fig. 6.1) transmite abiertamente el mensaje de que los «latinoamericanos» (un colectivo extraordinariamente variado, la mayoría de cuyos grupos son habitantes de ciudades) son indígenas americanos vestidos con vistosos ropajes étnicos que se dedican a las economías de subsistencia y cuyas tecnologías se reducen a llevar en sus espaldas y cabezas piezas de artesanía y productos agrícolas.

Éste es sin duda uno de los muchos mundos que los turistas encuentran en sus visitas a Latinoamérica. Pero la elección de la portada es reveladora. Aunque el texto mismo describe las extraordinarias transformaciones políticas, culturales y sociales que han producido en América Latina unos cien años de industrialización, urbanización y migraciones masivas de europeos, asiáticos y del medio oriente, el mensaje primero con que se topan los estudiantes es una narración pictográfica de un mundo de «tradición», de indígenas haciendo y portando cosas «auténticas»: un espacio «no europeo»

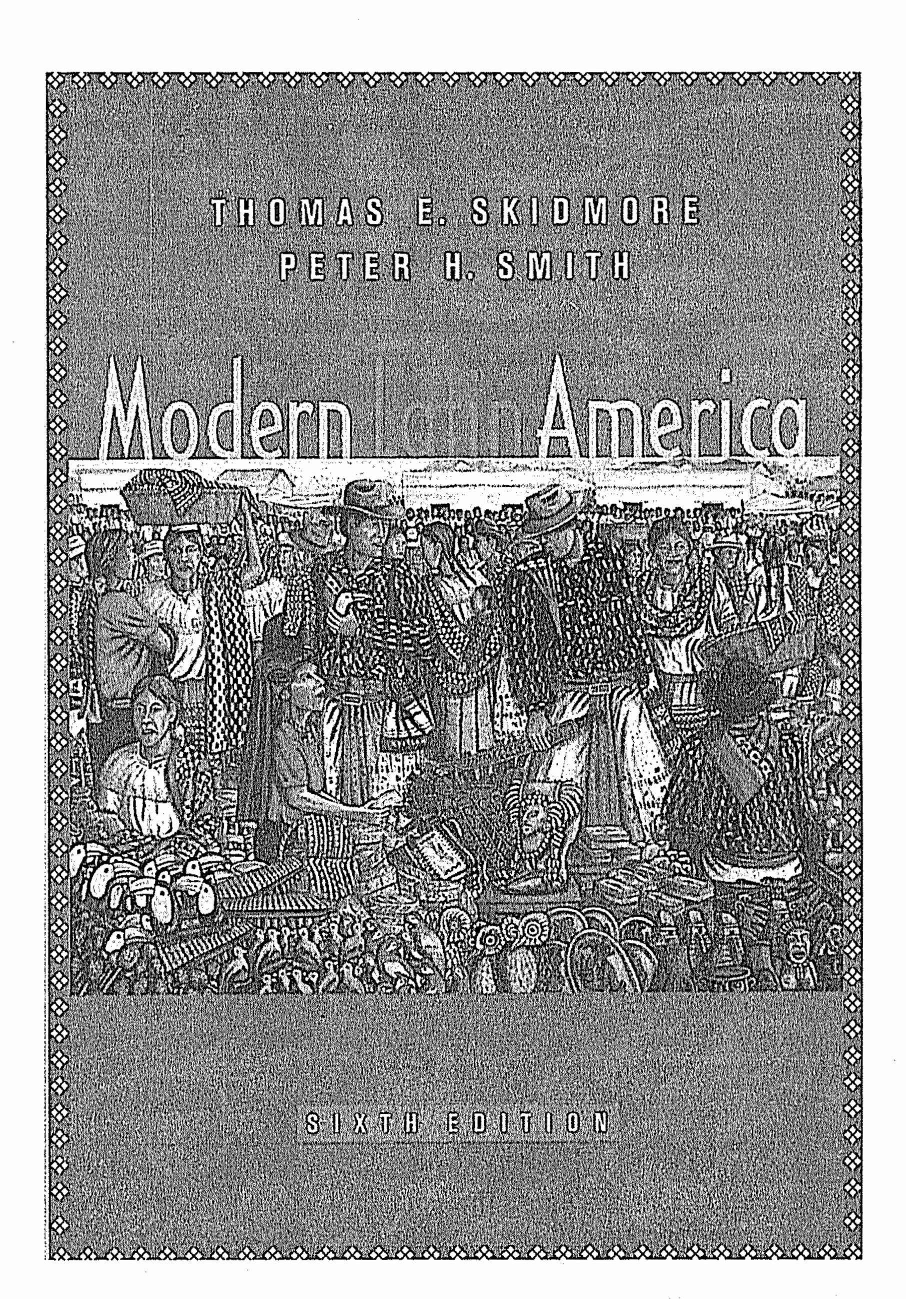
manufacturado para su consumo multicultural en Estados Unidos. De hecho, como ha sugerido George Yúdice, el giro hacia el multiculturalismo en Estados Unidos ha fomentado las representaciones de los latinoamericanos como no occidentales[62]. Una historia intelectual *de Occidente* que incluya América Latina parece a estas alturas una broma.

Es una desgracia, sin embargo, que la historia intelectual de América Latina no haya sido capaz de atraer muchos cultivadores. Pues ante todo, ello ha vuelto bastante improbable el diálogo historiográfico de dimensiones hemisféricas. Y además ha empobrecido la historia del pensamiento occidental. Es mucho lo que puede ofrecer una historia atlántica de las ideas que se tome en serio América Latina (y África). He argumentado que obras señeras de la altura y fama de *El paraíso perdido* (1667) de Milton y *La tempestad* (ca. 1611) de Shakespeare sólo adquieren sentido dentro de tradiciones más difusas como la épica satánica hispánica. Importantes ideas atribuidas a los europeos eran de hecho parte de diálogos atlánticos más amplios.

No pretendo presentar América Latina como un continente de solitarios e incomprendidos pioneros intelectuales. Pero si busco desasirme de historiografías que se contentan con cómo las ideas supuestamente formuladas por primera vez por intelectuales occidentales son consumidas y digeridas en otras partes del mundo[63]. Esta tendencia se ha visto afectada por cómo se recuerda la historia de la modernidad en el Mediterráneo europeo. En otra obra anterior he mostrado hasta qué punto han sido ignoradas las raíces ibéricas de la llamada revolución científica[64]. Mi crítica sólo busca volver manifiestas las imágenes peligrosamente simplificantes que tiende a promover nuestra empobrecida historiografía.

Es el caso por ejemplo del arte latinoamericano del siglo XIX, que yace silencioso entre la exuberancia barroca de la arquitectura sagrada del período colonial y el *indigenismo* modernista del muralismo del siglo XX. Hay decenas de pintores paisajistas del siglo XIX que no parecen ser suficientemente exóticos como para atraer la atención de los académicos norteamericanos, hasta el punto que el cuerpo de

Fig. 6.1. Indígenas tradicionales como encarnación de la Latinoamérica moderna. Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith, *Modern Latin America,* 6.ª edición, Nueva York, Oxford University Press, 2005, portada. Cortesía de Oxford University Press.


THOMAS E. SKIDMORE
PETER H. SMITH
Modern
America
SIXTH EDITION

la literatura en inglés sobre artistas de valor que desarrollaron lenguajes pictográficos propios, como el mexicano José María Velasco (1840-1912), el portorriqueño Francisco Oller (1833-1917), el ecuatoriano Rafael Troya (1845-1920), el brasileño Antônio Parreiras (1860-1937) y el argentino Prilidiano Pueyrredón, por nombrar sólo algunos de ellos, es tan estrecha que resulta prácticamente inexistente. ¿Acaso no quedaría mutilada de forma horrible nuestra visión del pasado de Francia o de Estados Unidos si los historiadores no hubieran llegado nunca a identificar movimientos artísticos del siglo XIX como el impresionismo o la escuela del Río Hudson de pintura? Este agujero negro, es mi argumento, procede en gran medida del hecho de que los estudios sobre Latinoamérica en Estados Unidos han sido cómplices en el fomento de estereotipos de América Latina como una región sólo propicia a crisis y pequeñas «revoluciones» que sólo produce narrativas de secular fracaso histórico.

¿Deberían los latinoamericanos estudiar el Atlántico en su conjunto?

La trayectoria de la historiografía sobre la América Latina colonial parece estar siguiendo una dirección contraria a aquella que estudia el pasado colonial de los Estados Unidos, es decir, se aleja del Atlántico. Tal y como mencioné más arriba, las narrativas históricas de América Latina han sido escritas desde tiempo atrás pensando en el «Atlántico» en conjunto. Desde al menos la década de 1940, los economistas y científicos sociales latinoamericanos comenzaron a someter las teorías de la modernización al escrutinio de desarrollos históricos continentales. Ciertamente, la historiografía que produjeron estos expertos —en general interesada en procesos económicos— no puede apenas compararse con los sesgos historicistas y culturalistas que predominan hoy en la historiografía atlantista. Sin embargo, al igual que la de hoy, esta producción trató de situar los acontecimientos locales en contextos mucho más amplios.

En los años cuarenta, motivado por la incisiva crítica del argentino Raúl Prebisch a la teoría clásica de David Ricardo sobre el comercio internacional (según la cual las ventajas comparativas benefician supuestamente a las dos partes que comercian entre sí), muchos economistas relacionados con la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina (CEPAL) volvieron la vista hacia la historia para mostrar que la secular vocación exportadora de América

Latina era en buena medida responsable del subdesarrollo de la región. En las narrativas de economistas convertidos en historiadores como Celso Furtado, Aníbal Pinto Santa Cruz, Aldo Ferrer, Osvaldo Sunkel, Pedro Paz y René Villarreal, Latinoamérica aparecía como un subcontinente que venía desde muy atrás estando integrado en circuitos comerciales. Estos circuitos, acusaban, habían paralizado el desarrollo de la región, impidiendo el crecimiento de sus mercados interiores y frenando así su industrialización[65]. Esta narrativa vino pronto a dominar la manera en que era escrita la historia de la región tanto desde la propia Latinoamérica como desde Estados Unidos[66].

No tardaron mucho los historiadores latinoamericanos en darse cuenta de la «teoría de la dependencia», como vino a ser conocido el tipo análisis sintetizado arriba, tenía el potencial de convertir las complejidades del pasado en fórmulas simplistas[67]. Desde hace ahora al menos dos décadas, los historiadores se han ido alejando del paradigma de la dependencia y al mismo tiempo del Atlántico. Tal y como ha reconocido recientemente Stuart B. Schwartz, la historiografía del Brasil colonial ha estado en los últimos tiempos ocupada descubriendo sociedades con dinámicas propias, con mercados e instituciones que después de todo no fueron enteramente configuradas por los circuitos atlánticos[68].

Hay más en este alejamiento del Atlántico de lo que parece a primera vista. Algunos historiadores de América Latina parecen estar rechazando el paradigma en su conjunto desde fundamentos epistemológicos. Es por ejemplo el caso del historiador Eric Van Young, quien argumenta que el paradigma de moda de la «Era de las Revoluciones» fuerza la experiencia latinoamericana y la obliga a entrar en las periodizaciones eurocéntricas y anglocéntricas. El constructo historiográfico de la «Era de las Revoluciones», una vieja predilección de los historiadores atlánticos, postula la existencia de una ruptura radical entre dos períodos: un antiguo régimen y un nuevo orden liberal. El tropo de las discontinuidades introduce intolerables distorsiones cuando se aplica a América Latina, no obstante, donde el antiguo régimen puede haber perdurado mucho más tiempo. Al asumir la narrativa del nacimiento de una nueva era, los historiadores de la región se ven forzados a lidiar con retóricas de declive y fracaso[69].

Precisamente al mismo tiempo que los historiadores norteamericanos que trabajan sobre el período colonial han estado librándose de las narrativas estrechamente provincianas, los historiadores latino-

americanos se han ido cerrando en sí mismos. Estos dos enfoques no son, por supuesto, incompatibles entre sí. Una comprensión más profunda de los fenómenos locales es bastante probable que aumente nuestra comprensión de las redes de conexiones transnacionales. Y lo contrario también es cierto. Las mejores historias locales y nacionales son las escritas con una conciencia global.

Alejarse de las narrativas trágicas

Hay otras trayectorias asimétricas en la historiografía que los atlantistas y los latinoamericanistas de Estados Unidos harían bien en reconocer. Tal vez la más significativa tiene que ver con las radicalmente distintas tramas de las narrativas históricas norteamericanas y latinoamericanas. Mientras que los historiadores norteamericanos pugnan con denuedo por aportar una dosis de escepticismo al perturbador optimismo de las narrativas del «excepcionalismo americano», los historiadores latinoamericanos están cargados de tramas que rezuman tragedia, fracaso y distopía. Esto no es desde luego algo nuevo. He mostrado en este libro que ya en 1615 el monje franciscano Juan de Torquemada argumentaba que la historia de México era la imagen especularmente invertida de la de Israel. Aunque tanto judíos como aztecas reclamaban para sí narrativas providencialistas, Torquemada argumentaba que sólo los israelitas eran el pueblo elegido de Dios, mientras que los aztecas eran los elegidos del diablo.

El observador imparcial no puede evitar sorprenderse de las maneras tan radicalmente opuestas con que los pueblos de América han escogido imaginar sus pasados. Mientras que en los Estados Unidos han sido históricamente dados a ver el pasado de su país como el manantial de todo lo bueno y correcto, en Latinoamérica los pueblos no se han vuelto en general hacia el futuro buscando inspiración para generar narrativas patrióticas optimistas. Mientras los historiadores norteamericanos estaban ocupados desarrollando el mito agrario de Turner, con su feliz desenlace, los historiadores latinoamericanos estaban desarrollando trágicas lecturas del Porfiriato mexicano. Por la misma razón, mientras los historiadores revisionistas norteamericanos han propuesto narrativas más trágicas para la colonización de las praderas, los historiadores latinoamericanos aún no han conseguido encontrar menos dramáticas lecturas de la frontera decimonónica mexicana[70].

En la historiografía latinoamericana abundan las narrativas trágicas. Países como Argentina, cuya trayectoria histórica en muchos sentidos se parece a la de Estados Unidos, sólo ocasionalmente ha producido narrativas de excepcionalismo nacional y normalmente de breve existencia[71]. Los textos populares de historia han imaginado el pasado a través de metáforas del cuerpo. En 1971, *Las venas abiertas de América Latina* del uruguayo Eduardo Galeano narró la tragedia de una Latinoamérica desangrada por el pillaje imperialista desde la conquista[72]. Las narrativas distópicas teñidas por la «leyenda negra» han encandilado la historiografía latinoamericana desde su nacimiento. Los liberales del siglo XIX hallaron la causa de las seculares dificultades de América Latina en el pasado de la región, es decir, en el legado español de economías dirigidas, intolerancia y derechos corporativos de los indios y el clero[73]. Los científicos sociales del siglo XX, por su parte, extendieron la misma lectura trágica a las actividades de esos mismos liberales que habían intentado corregir el legado «colonial». La teoría de la dependencia tachó el triunfo del liberalismo decimonónico en Latinoamérica de subdesarrollo promovido activamente por una burguesía compradora. A diferencia de Estados Unidos, donde las narrativas colonial y nacional han sido debidamente disociadas, en Latinoamérica el tropo de los legados coloniales que pesan sobre el presente continúa conformando la forma en que los historiadores imaginan el pasado[74].

Cuando estas narrativas trágicas emigran a Estados Unidos, se convierten en mortíferas. Obviamente no ayudan a contrarrestar las percepciones paternalistas que pululan por Estados Unidos y que presentan América Latina como una tierra mísera y decadente habitada por supersticiosos campesinos y educados aristócratas, una suerte de «tierra baldía» apenas transformada susceptible de ser apropiada[75]. Los académicos norteamericanos han sido ellos mismos decisivos a la hora de sacudir muchas de estas percepciones. Los historiadores, por ejemplo, han alterado profundamente la manera en que la América Latina colonial era tradicionalmente vista. Gracias a sus esfuerzos, sabemos hoy que las haciendas no eran feudos habitados por siervos indígenas afeminados, sino espacios donde existían formas de relaciones laborales tan variadas como los tipos de tenencias que convivían en ellas, y cuya producción se destinó siempre al abastecimiento de los mercados urbanos. Frente a la imagen de que las minas de plata de las colonias eran trabajadas exclusivamente y contra su voluntad por fuerza de trabajo indígena, los historiadores

han ofrecido otra en la que prevalecen la innovación tecnológica, los arriesgados empresarios y los trabajadores asalariados. Las imágenes de una Latinoamérica colonial como un mundo predominantemente rural son hoy día insostenibles porque se ha puesto de manifiesto el papel central de las ciudades para las vidas tanto de los indígenas como de los españoles. Sabemos ahora que el *repartimiento de comercio,* el sistema de distribución comercial supuestamente «forzado» (y que controlaba tanto la producción como el consumo en el campo) era de hecho el mecanismo de crédito preferido por los pobres del campo. Y la lista es más extensa[76].

Pero a pesar de todas estas contribuciones, la mayoría de las síntesis historiográficas sobre la región tienden en última instancia a subrayar la explotación y la revolución[77]. La tragedia parece dominar el campo de estudio. *Born in Blood and Fire: A Concise History of Latin America* (*Nacida a sangre y fuego: breve historia de América Latina*), un manual escrito por el joven pero prestigioso historiador John Chasteen, y publicado en 2001 por W. W. Norton y Cia, es un buen ejemplo. Su título sólo sirve para reforzar los estereotipos que la mayoría de los estudiantes norteamericanos tienen ya de antemano sobre América Latina. Para que tenga lugar un diálogo historiográfico y para que surja una narrativa de escala continental, los historiadores norteamericanos necesitan hallar un equilibrio entre los excesos patrióticos que caracterizan la historiografía del Norte y las visiones trágicas que predominan en la historiografía del Sur. Es necesario tomar un camino intermedio que reconozca historias de miseria tanto como de redención por todo el hemisferio atlántico. Este libro es un intento de contribuir a lograr ese equilibrio.

NOTAS

1. *Introducción*

[1] VILLAGÓMEZ, cap. 67, p. 176. Véase también DACOSTA, 13. «Levate signum in gentibus» procede de la Profecía de Jeremías, cap. 51, versículo 27: «Alzad bandera en la tierra, haced resonar la trompeta entre las naciones» («levate signum in terra clangite bucina in gentibus»). «Ecce Crucem Domini, fugite partes adversae» está basada en el Libro de los Salmos, salmo 68, versículo 2: «Sálvame, Dios mío, de mis enemigos: líbrame de los que me asaltan» («Exsurgat Deus et dissipentur inimici eius et fugiant qui oderunt eum a facie eius»). El Papa Sixto V (1585-1590) hizo grabar a modo de exorcismo en la base del obelisco egipcio de la Plaza de San Pedro en Roma este breve de San Antonio de Padua: «Ecce Crucem Domini!/ Fugite partes adversae/ Vicit Leo de tribu Juda/ Radix David! Alleluia!» [«¡He aquí la Cruz del Señor!/ ¡Huid enemigos!/ ¡El León de la tribu de Judea (Cristo)/, la raíz de David, ha triunfado!/ ¡Aleluya!»]. Las citas de la Biblia católica recogidas en fuentes hispanas en latín proceden de la Vulgata, y las traducciones al castellano proceden de la edición de 1884 de la traducción de la Vulgata, comentada por Féliz Torres Amat, varias ediciones [*N. del T.*]. Todas las citas de la Biblia protestante proceden de la versión castellana de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, revisión de 1960 [*N. del T.*]. Sobre las campañas de erradicación de idolatría en Perú, véase MILLS, *Idolatry;* DUVIOLS; GRIFFITHS.

[2] VILLAGÓMEZ, cap. 27, pp. 90-91: «De cetero fratres comfortamini in Domini, et in potentia virtutis eius in duiti vos armaturam Dei, ut possitis stare adversus insidias Diaboli. Quoniam [*sic*] non est nobis coluctatio adversus carnem, et sanguinem, sed adversus principes, et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spirituali [*sic*] nequitiae in caelestibus. Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo et omnibus perfectis stare. State ergo succinti lumbos vestros in veritate, et induti loricam iustitiae, et calciati pedes in praeparatione Evangelii pacis: in omnibus cumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extingere [*sic*], et galeam salutis adsumite, et gladium spiritus quod est verbum Dei».

[3] ARRIAGA, pp. 15-17.

[4] VILLAGÓMEZ, cap. 65, p. 255: «Exorcizo te inmunde spiritus per Deum Patrem omnipotentem, et per Iesum Christum filium eius, et per Spiritum sanctum, ut recedes ab his famulis Dei, quos Deus et, Dominus noster ab erroribus, et deceptionibus tuis liberare».

[5] DACOSTA, p. 7.

[6] Éste es el tema de fondo que atrevesaba la epístola pastoral de Villagómez. La metáfora, al igual que muchos otros motivos de la obra de Villagómez, procede en realidad de Arriaga; véase ARRIAGA, pp. 79-80.

[7] DACOSTA, p. 13.

[8] *Ibid.,* p. 12: «Ecce material iustitiae et iudicii, ecce ad quid ius dicitur huic mundo: ad hoc scilicet ut Diabolus Princeps eijiciatur foras. Non dicit Diabolus, non tentator, non seductor mundi huius, sed Princeps: quia non eijicitur aseducendo, atentando, acalumniando, sed a principatu, non particulari huius, vel illius hominis, civitatis, aut patriae, sed mundi huius. Principabatur enim, & adorabatur, ut Princips mundi huius Diabolus ante mortem Christi communiter a mundo; hoc est, colebatur in omnibus diis gentibus. Et ab hoc principatu eijectus est, sublato per Christum dultu Deorum, ablata ex mundo (quamuis non es singuli partibus simul) Idolatria».

[9] VILLAGÓMEZ, cap. 51, p. 187.

[10] *Ibid.,* cap. 26, p. 87.

[11] *Ibid.,* cap. 29, p. 97.

[12] *Ibid.,* cap. 30, pp. 102-103.

[13] SUBRAHMANYAM, *Career and Legend;* FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Columbus,* y RUSSELL.

[14] GOODMAN, pp. 104-133; FERNÁNDEZ-ARMESTO, *Before Columbus,* pp. 11-12, 131, 155, 167 y 221; THORNTON, pp. 23 (sobre el genovés Lanzarote Malo Cello, que dirigió la colonización de las Canarias entre 1312 y 1335) y 37 (sobre Lanzarote del Lago, que organizó razzias en Senegal en 1444).

[15] KAGAN, «Prescott's Paradigm».

[16] Edward JOHSON, p. 7: «You are called the faithfull Souldiers of Christ... pulling downe the Kingdome of Antichrist (...) take up your Armes and march manfully on till all opposers of Christ Kingly power be abolished (...) be not daunted at your small number, for every common Souldier in Christ Campe shall be as David who slew the great Goliath».

[17] *Ibid.,* p. 10: «the people of Christ ought to behave themselves in war-like Discipline (...) Store your selves with all sorts of weapons for war, furnish up your Swords, Rapiers and all other piercing weapons».

[18] *Ibid.,* pp. 8 y 24. Los antinomianistas consideraban que la gracia de Dios es lo único que se requiere para asegurar la salvación.

[19] *Ibid.,* pp. 30-31: «many of these people amazed finde such opposition in nature (...) [and grow sick and disenchanted] but he who is very sensible of his peoples infirmities, rebukes the winds and Seas for their sakes».

[20] *Ibid.,* pp. 24 y 104: «seeing how these resolved Souldiers of Christ in New England with indefatigable paines laboured, not only the finall ruine of the Antichrist, in both, but also the advance of Christs Kingdom» [the devil] «sets upon a new way to stop (if it were possible) this worke of Reformation» [stimulating the emergence of sects whose] «heads of Hydra» [will be] «cut off» [by the] «sharpe word of the Word». Véase también p. 39.

[21] *Ibid.,* pp. 50-51: «eat such Men as they caught alive, tying them to a Tree, and gnawing their flesh by peece-meals off their Bones» (...) [and] «fasted [on] their corps in a ravening manner».

[22] *Ibid.,* p. 114: «as antient as Adams time, propagated from that old enmity betweene the Seede of the Woman, and the Seed of the Serpent, who was the grand signor of this war».

[23] *Ibid.,* p. 112: «not onley men, but Devils; for surely [Satan] was more then ordinaryly present with this Indian army».

[24] *Ibid.,* pp. 115: «strange things, with the help of Satan».

[25] *Ibid.,* pp. 113-114: «the damnable Doctrines» [of the Antinomians] «as so many dreadful engines set by Satan to intrap poore soules». (...) «barbarous and bloudy people called *Peaquods*» (...) «Desert and terrible Wildernesse».

[26] *Ibid.,* p. 112.

[27] *Ibid.,* p. 26: «passe the pretious Ocean and hazard thy person in battell against thousands of Malignant Enemies there?».

[28] *Ibid.,* pp. 14-17.

[29] *Ibid.,* p. 25: «pleasants embraces (...) and syren songs» [of the] «lady of Delights». (...) «Such Souldiers of Christs, whose aymes are elevated by [God, are] many Millions above the brave Warrier Ulysses».

[30] *Ibid.,* p. 48: «Well arm'd and strong with sword among, Christ armies marcheth he,/ Doth valiant praise, and weak one raise, with kind benignity/ To lead the Van, 'gainst Babylon, doth worthy Winthrop call,/ Thy Progeny, shall Battel try, when Prelacy shall fall» («Entre hombres bien armados con espadas y fuertes, marchaba él con los ejércitos de Cristo, ensalzando a los valientes, y animando al débil con amable bondad, dirigiendo la vanguardia contra Babilonia, el encomiable Winthrop, y su Progenie, dispuestos a la Batalla hasta que caiga el Papado»).

[31] *Ibid.,* p. 111.

[32] *News from New England,* p. 6: «At Woodcock 10 miles from Secouch on the 16th of May was a little Skirmage betwixt the *Moors* and Christians, wherein there was of the later three slain and two wounded and only two Indians kild», cursiva del autor.

[33] Sobre demonología en la Edad Moderna, sigue siendo indispensable el trabajo pionero de Stuart CLARK, *Thinking with Demons.* Las obras de PAGELS y FORSYTH son también bastante enriquecedoras.

[34] A la hora de reflexionar sobre la creación de un discurso demonológico distintivo del Nuevo Mundo en relación con la colonización y la interacción entre europeos y indígenas americanos me he beneficiado enormemente de PIOFFET, GODDARD, REFF, David LOVEJOY, MCWILLIAMS, NORTON, BOND, MELLO e SOUZA, Fernando CERVANTES, MACCORMACK, PINO, DUVIOLS, y MOLINIÉ-BERTRAND.

[35] Véase, por ejemplo, SEED, *Ceremonies of Possession* y *American Pentimento;* también PAGDEN y MOULDON.

[36] GREENE, *Pursuit of Happiness.*

[37] BOND (agradezco a James Sidbury esta referencia).

[38] Mis conocimientos sobre teología puritana del Nuevo Mundo en el siglo XVII se apoyan en los trabajos ejemplares de BOZEMAN, MORGAN, Perry MILLER, WINSHIP, y en HOLIFIELD, *Theology in America.*

[39] MORGAN.

[40] La «posesión» era por definición un secuestro violento del cuerpo, no de la voluntad, por el diablo. El diablo hacía que el cuerpo del poseso se moviera, a menudo de forma violenta, y hablase. Las brujas no estaban poseídas, sino que se habían rendido consciente y voluntariamente al diablo. Elizabeth Reis ha argumentado que su representación del diablo como una agresiva fuerza exterior hizo que los puritanos asumieran que los cuerpos femeninos, por ser más débiles, tenían menos capacidad para resistir el acoso de Satán. Las almas de las mujeres se rendían también con más facilidad al pecado y a la tentación, ya que el alma tenía por morada el cuerpo. En la estela de la crisis de las brujas de Salem, los puritanos sintieron la necesidad de suavizar la presencia física exterior del diablo y sustituirla por una metáfora sobre la tentación.

[41] SLOTKIN, pp. 69-78.

[42] GREGORY.

[43] La idea de un bazar transatlántico de ideas la tomo de Bender, «Strategies».

[44] KNIGHT, *Orthodoxies;* WHINSHIP.

[45] HOLIFIELD, *Theology,* pp. 51-52.

[46] Fernando CERVANTES; CLARK, partes 2 y 4. Sobre estas transiciones, véase BOSSY, «Moral Arithmetic», y DASTON y PARK.

[47] Una síntesis sobre estudios recientes de historia de la edición impresa en la América hispánica en CALVO. Sobre la compleja interacción entre lo oral, lo visual y lo escrito en la Europa de la Edad Moderna, en particular en España, véase BOUZA. Acerca de la cultura escrita y oral en el Chesapeake colonial, véase HALL, *Cultures of Print,* pp. 97-150. Sobre la centralidad de las imágenes para la piedad puritana, véase BOZEMAN, pp. 32-49.

[48] BENAVENTE, libro 1, cap. 14, párrafo 139 (p. 128).

[49] ZUMÁRRAGA, citado en HANKE, *Spanish Struggle,* p. 175.

[50] Sobre el pensamiento milenarista hispano en las Indias, véase COLÓN, MILHOU y WATTS. Sobre el milenarismo franciscano, véase BAUDOT, BRADING, *First America,* cap. 5, y PHELAN. Sobre la evolución de la figura del Anticristo cada vez más entendida como la imagen invertida de Cristo, véase MCGINN. Acerca de la lógica milenarista que animaba los complejos arquitectónicos y murales pictóricos de los franciscanos (así como de dominicos y augustinos), véanse LARA y EDGERTON.

[51] CALDERÓN DE LA BARCA, *La semilla y la cizaña* (agradezco a John Slater que me señalase esta referencia). Otro ejemplo de imaginación de la épica satánica universal es el que aparece en el Salón de Reinos del Palacio del Buen Retiro de Felipe IV, construido entre 1630 y 1640. Calderón, que escribió una obra de teatro para conmemorar la inauguración del palacio, seguramente encontró las pinturas del Salón de Reinos de su agrado. Construido como sala del trono, el salón estaba cubierto de temas grotescos y escudos de armas de los veinticuatro reinos que formaban la monarquía de los austrias, incluidas las tierras del imperio portugués. No resulta sorprendente que Felipe IV fuera conocido como el «Rey planeta». De las paredes colgaban doce pinturas que conmemoraban las recientes batallas libradas contra los holandeses y los protestantes ingleses, entre ellos la recuperación de Bahia (Brasil), Puerto Rico y San Cristóbal en el Nuevo Mundo. Insertas entre estas doce batallas se hallaban representados los doce trabajos de Hércules, que incluían las luchas del héroe contra la hidra de Lernea, el toro de Creta, el jabalí de Erimantea, el león de Nemea, el can Cerbero y el gigante Anteo. El visitante era después conducido a otra estancia en la que figuraban pinturas de las cuatro Furias. No hay duda de que se tra-

ta de una épica narrativa sobre batallas libradas a escala planetaria contra diabólicos enemigos. Una historia cultural del palacio en BROWN y ELLIOTT. Sobre demonología en la Edad Moderna española, véase TAUSIET y AMELANG.

[52] LOPE DE VEGA, *La Dragontea* (las referencias son al canto y la estanza respectivamente). En *Mimesis and Empire,* Barbara Fuchs demuestra de forma convincente las dimensiones globales del género épico en España. Muestra con éxito la importancia de los moriscos y los turcos en las representaciones peninsulares y americanas de la colonización hispana del Nuevo Mundo.

[53] En concreto de Francis Drake (1542-1596), John Hawkins (Juan de Aquines) (1532-1595) y Joris van Soeilbergen (1568-1620), que atacaron el puerto del Callao en 1615.

[54] OVIEDO y HERRERA.

[55] Los documentos relativos a este episodio se encuentran en el Archivo Histórico Nacional (AHN) de Madrid, Inquisición, libro 1003 y legajo 1650/1. La prolija documentación ha sido reproducida en HUERGA, pp. 315-504. Para apreciar las percepciones sobre la virulencia del diablo en las Indias, puede tal vez ser de utilidad comparar el caso de María y sus exorcistas en Perú con el de una contemporánea suya, Lucrecia de León. En 1587 Lucrecia, una dama que residía en Madrid, comenzó a tener sueños que anunciaban una inminente llegada del fin del mundo en la España gobernada por un inepto y corrupto Felipe II. El poderoso Alonso de Mendoza, canónigo de la catedral de Toledo, miembro de una de las familias más destacadas del reino y, al igual que De la Cruz, aficionado a la alquimia, la magia talismánica y la astrología, tuvo conocimiento de los sueños de Lucrecia y, con ayuda del prior del monasterio franciscano de Madrid, fray Lucas de Allende, transcribió e interpretó 415 de ellos en cuestión de dos años. La Inquisición tomó cartas en el asunto cuando los seguidores de Lucrecia entre el pueblo y la élite comenzaron a hacer planes para acelerar y preparar la llegada del milenio en los que no tenían cabida ni Felipe II ni los habsburgo. Al igual que en el caso de María, la Inquisición sentenció que los sueños de Lucrecia habían sido inspirados por el diablo y no, según habían terminado por creer Mendoza y Allende, por Dios. A pesar del carácter abiertamente subversivo de este episodio de engaño diabólico, la Inquisición se mostró lenta a la hora de perseguir a los implicados, a quienes sentenció a penas relativamente leves. Más aún, no asumió que el diablo había intentado destruir la Corona ni el Estado. Sobre Lucrecia y el conciliábulo político formado alrededor de la interpretación de sus sueños, KAGAN, *Lucrecia's Dreams.*

[56] ALBERRO. Sobre Perú, véase MILLAR.

[57] Laura LEWIS. Sobre la Inquisición española y su influencia sobre reformadores celosos de su oficio orientados a la persecución de brujas, véase HENNINGSEN.

[58] Sobre el origen del arte de discernir entre espíritus que se manifestaban a mujeres místicas, véase CACIOLA y Dyan ELLIOTT.

[59] JAFFARY.

[60] MARTÍNEZ.

[61] SCHMIDT.

[62] Véase, por ejemplo, la épica satánica de 1596 en FITZGEFFREY. Sobre la carrera de Drake, véase CUMMINS.

[63] KUPPERMAN, y CHAPLIN.

[64] CAVE.

[65] LEPORE.

[66] GODBEER.

[67] NORTON.

[68] CAVE, pp. 6, 139 y *passim*.

[69] BOSSY.

[70] Sobre las cruzadas como parte de una más larga tradición de guerras santas, véase TYERMAN y RILEY-SMITH. Sobre las expansiones coloniales en la Edad Media, véase BARTLETT.

[71] HOUSLEY y SWANSON (agradezco a Robert Bartlett esta referencia).

[72] BRADING, en *Mexican Phoenix*, es, por lo que yo conozco, el primero que ha demostrado de forma magistral la importancia de la tipología en la teología colonial sobre Nuestra Señora de Guadalupe.

2. *La épica satánica*

[1] «His bene perspectis, quisquis verissima pandit,/ Mittit et in lucem, quae sunt detenta tenebris,/ Carminibus comptis, laudis quoque dignus habetur,/ Ut Castellanos hic, qui fortissima bella/ Narrat & eventus, rerum variosque labores,/ Qui superant omnes, quos doctus pingit Homerus,/ Extenuantque viri prorsus discrimina Teucri/ Nom non errores arctos, quos passus Ulises,/ Non freta Troiani fugientis parva recenset,/ Sed neque forma datur triplex pastoris Hiberi,/ Nec ramosa quidem centeni gutturis Hydra,/ Hesperidumque draco, non custos velleris hidrus,/ Sed tamen Oceanus serpens praelongus & ingens,/ Ceruleis magnum, qui cingit nexibus orbem,/ Victus ab Hispanis, nam iam sunt undique visi/ Aequoris inmensi sinus, anfractusque viarum,/ Flumina vasta nimis, montes, amplisima regna,/ Gens celeris pedibus, sumptis non tarda sagittis/ Et miranda novus, quae continet Indicus orbis,/ Nullis visa prius sed cunctis condita priscis» [«Teniendo todo esto en mente, todo aquel que revela cosas completamente verdaderas y en pulidos versos trae a la luz cosas ocultas en la oscuridad es también merecedor de alabanza, como es éste Castellanos, que habla de durísimas batallas y acontecimientos y sufrimientos que superan los que describe el sabio Homero y deja completamente en la sombra las crisis del héroe de Troya (Eneas). Pues él no relata las aventuras de entidad menor que padeció Ulises ni trata sobre los mares de segunda fila del troyano en su huida, ni relata la triple forma del pastor Hispano (Gerión), ni siquiera sobre la ramificada Hidra con su centenar de gargantas, ni del dragón de las Hespérides ni de la serpiente guardiana de rebaños, sino del Océano, larga y vasta serpiente que circunda el inmenso orbe con sus roscas azules oscuras, y que fue conquistado por los españoles. Porque ahora en todas partes pueden verse el golfo del inmenso mar, serpenteantes rutas, ríos anchísimos, montañas, vastos reinos, un pueblo de andar veloz y nada lento con las flechas que dispara, y otras maravillas que contiene el nuevo mundo de las Indias nunca antes vistas, sino escondidas a la vista de todos los pueblos anteriores»]. Agradezco a David Lupher y Elizabeth Vandiver su ayuda para interpretar este frontispicio. Sobre el tema de la superación de los antiguos, en especial de los romanos, por parte de conquistadores, poetas y filósofos naturales, véase LUPHER.

[2] «Hispanum regnum declarat bellica virgo/ Est maris oceani litus & ipse draco./ His serpens ingens orbem circundat utrimque/ Coniungens caude, perfreta, longa, caput./ Ergo, quicquid erit, quod continet orbis uterque» («La doncella guerrera declara que el reino de España es la costa del mar océano y la serpiente misma. Esta

enorme serpiente rodea el orbe por ambos lados y junta su cabeza con su cola a través de enormes golfos»). CASTELLANOS, sin paginar.

[3] Sobre las obras épicas hispanoamericanas de la Edad Moderna, véase PIERCE y PEÑA, quien curiosamente omite los textos escritos en portugués y latín. Sobre la relación entre la épica de origen ibérico y el poder imperial, véase QUINT, NICOLOPULOS, Elizabeth DAVIES, AVALLE-ARCE y MURRIN.

[4] Anchieta describe en un pasaje típico las transformaciones desencadenadas por la misión civilizadora de los portugueses (los indios americanos solían vivir en la selva, comían carne y bebían sangre humanas, pero ahora asisten a las misas y comen la carne y beben la sangre de Cristo): «Quae [gens] prius umbrosis degebat condita silvis,/ Iam Domini sacras gaudet adire domos;/ Quae [gens] rabidis hominum rodebat corpora malis/ Mitia iam sancto pectora pane cibat;/ Quae [gens] saeva humanum sugebat fauce cruorem,/ Iam divina avida flumina fauce bibit» («Quienes solían hacer su vida en sombrías selvas se sienten ahora dichosos de acercarse a los lugares sagrados; quienes se dedicaban a devorar cuerpos de hombres a mandíbula batiente alimentan ahora sus decorosos pechos con el pan sagrado; quienes solían tragar sangre humana por sus salvajes tráqueas beben ahora líquidos divinos por sus deseosas gargantas»). ANCHIETA, p. 72. Otras referencias al canibalismo de los indios americanos en pp. 104, 114, 124, 130, 202 y 206.

[5] *Ibid.*, p. 204.

[6] *Ibid.*, pp. 84, 78, 136, 176 y 260.

[7] *Ibid.*, pp. 142 (la pérdida de poderes preternaturales por parte del chamán), 144 (la Cruz expulsa al Diablo) y 178 (muertes de dragones).

[8] «Digo que vimos la infelice tierra/ Del malvado Cacique Canetabo,/ Que si crueldad, que si maldad se encierra/ En el reino infernal de cabo a cabo,/ La suma, del colmo della en paz y guerra/ Se vió en aqueste sólo por el cabo,/ Horrenda catadura, monstruosa,/ Ronca la voz, bravísima, spantosa». DORANTES DE CARRANZA, p. 145.

[9] «La cara negra y colorada a vetas,/ Gruesísimo xipate por extremo,/ Difícil peso para dos carretas,/ Debió ser su figura Polifemo;/ De tizne y sangre entrambas manos prietas,/ Bisojo que aun soñarlo agora temo;/ Los dientes y la boca como grana,/ Corriendo siempre della sangre humana». DORANTES DE CARRANZA, p. 145.

[10] «Con Tosco pedernal en él golpea,/ sacóle el corazón vivo del pecho/ y ofrenda a los demonios del ha hecho.../ ¿Qué demonio podrá ser que reciba/ tu noble corazón dado en presente?/ Mala quitarán ministros del infierno/ El sacrificio hecho a Dios eterno». DORANTES DE CARRANZA, p. 146.

[11] «Cruel Neptuno, dice [Cortés], a quien es dado/ destos salados reinos el gobierno,/ que hoy contra esta flota te has aunado/ con furiosas quadrillas del infierno,/ en vano ha de salir lo concertado,/ que el Dios de las alturas sempiterno/ quiere a despecho de tus crueles manos/ dar ayuda y favor a sus xpianos». DORANTES DE CARRANZA, p. 176.

[12] «Que de mil y trecientos españoles/ que al cerco de tus muros se hallaron,/ y matizando claros arreboles/ tus oscuras tinieblas alumbraron,/ quando con resplandor de claros soles/ del poder de satán te libertaron,/ contando hijos, nietos y parientes/ no quedan hoy terscientos descendientes». DORANTES DE CARRANZA, p. 21.

[13] Que *Mexicana* fue escrita para hacer que los críticos olvidasen su anterior obra, *Cortés valeroso,* es la interpretación del prólogo a la obra que hace Jerónimo Ramírez; véase LASSO DE LA VEGA, pp. 9-10.

[14] LASSO DE LA VEGA, canto 1, estanza 41 (p. 18).

[15] Sobre la nueva tempestad frente a las costas de Tabasco y la providencial ayuda del arcángel Miguel, 5.1-29 (pp. 40-42); sobre la ayuda recibida por los españoles de parte de San Jorge en una crucial batalla contra el cacique Tabasco, 12.1-14 y 52-54 (pp. 89-90 y 94); sobre las visiones y la ayuda recibida por el gobernador de Tabasco, 5.49-62 (pp. 44-45), 6.56-59 (p. 52). Sobre el diablo contra San Miguel en las batallas de Tlaxcala, véase LASSO DE LA VEGA, cantos 16 y 17, *passim*.

[16] Véase, por ejemplo, la descripción de LASSO DE LA VEGA del sacrificio caníbal de cinco cautivos españoles por indios en Yucatán y el rescate del único superviviente, Jerónimo de Aguilar, 3.43-44 (p. 31). Véase también 4.17 (p. 34), 6.55 (p. 52), 15.26-28 (p. 117) y 22.31-35 (p. 172).

[17] LASSO DE LA VEGA, 15.22-63 (pp. 117-120).

[18] *Ibid.*, canto 21, *passim*.

[19] La información referente a Saavedra y Guzmán procede su obra *El peregrino indiano:* su condición de astrónomo autodidacta (p. 306), de corregidor (p. 307), de pariente de Pedro de Alvarado, a través de su mujer, que era sobrina nieta de éste (p. 393), y su patriotismo criollo (pp. 393-394).

[20] *Ibid.*, los nativos descritos como caníbales en pp. 124, 269, 305, 357, 374, 483 y 506; la sustitución del diablo por la Cruz en pp. 209, 210, 289, 292, 325, 327, 335-336 y 415; y la conquista como un acto de liberación del despotismo satánico en pp. 256 y 336.

[21] *Ibid.*, pp. 161, 163, 177, 279 y 297.

[22] *Ibid.*, pp. 163, 265, 281, 336 y 436.

[23] *Ibid.*, pp. 281, 305, 436, 483 y 506.

[24] *Ibid.*, p. 101.

[25] *Ibid.*

[26] *Ibid.*, pp. 274-281.

[27] Véase, por ejemplo, la dedicatoria a Felipe III, en la que la función del rey se muestra como providencial para promover la expansión de la fe católica contra el reino del demonio: «para ensalzamiento de Nuestra Fé catholica, y extirpación de los graves errores, y vil idolatría, que el demonio nuestro capital enemigo, siembra y derrama, por estas y otras Regiones». PÉREZ DE VILLAGRÁ, *Historia,* «Al rey nuestro señor» (sin paginación).

[28] Véase *ibid.*, 15v-21v (canto 4). Estos versos que aparecen a continuación son representativos del tipo de sensibilidad de Pérez de Villagrá: «Sólo una terrible falta hallo,/ Christianissimo Rey en vuestras Indias,/ Y es que estan muy pobladas, y ocupadas,/ De gente vil, manchada, y sospechosa». *Ibid.*, 20v.

[29] Véase *ibid.*, 3r-v («canción pindárica», por L. Trib. de Toledo). Toledo presenta a Oña como sobrino del gobernador de Nueva Galicia, Christobal de Oña, pariente de Moctezuma. Véase también 27r (canto 6).

[30] «Marchando así estos pobres reprobados/ Delante se les puso aquel maldito [demonio],/ En figura de vieja rebozado,/ Cuya espantosa y gran desemboltura,/ Daba pavor y miedo imaginarla.../ Desmesurados pechos, largas tetas,/ Hambrientas, flacas, secas y fruncidas.../ Sumidos ojos de color de fuego,/ Disforma boca desde oreja a oreja/ Por cuyos labios secos desmedidos,/ Cuatro solos colmillos hazia fuera». *Ibid.*, 4v-5r.

[31] *Ibid.*, 4v-6v, para la aparición de Satanás, y 7r, para el exorcismo de la montaña.

[32] *Ibid.,* 19v-20r.

[33] QUINT, pp. 131-185.

[34] NICOLOPULOS. En un intento de zanjar la discusión historiográfica entre quienes leen *La Araucana* como una obra épica sobre los derrotados y quienes ven en ella una obra de apuntalamiento de los objetivos del imperio, Craig Kallendorf ofrece una provocadora lectura del poema a la luz de las investigaciones más recientes sobre *La Eneida* de Virgilio. Kallendorf argumenta que Ercilla, al igual que Virgilio, consideraba que el vicio clave que separaba la barbarie de la civilización era la *furia.* Pese a todas las loas a los italianos y araucanos, respectivamente, Virgilio y Ercilla presentan a los enemigos de los troyanos y los españoles como sujetos incapaces de controlar sus pasiones y, por tanto, siempre desbordados por la furia. Aunque en ocasiones troyanos y españoles también se ven sometidos a la ira, los verdaderos héroes de *La Eneida* y *La Araucana* viven de acuerdo a la *pietas,* que es la virtud opuesta a la *furia.* En tanto que texto en la estela de *La Eneida* de Virgilio, *La Araucana* es realmente un poema épico imperial. Véase KALLENDORF.

[35] Escenas en la obra de ERCILLA de canibalismo en las que los indios descuartizan cuerpos o devoran partes de los cuerpos de los soldados durante la batalla, pp. 46, 57, 89, 95, 100, 135, 247, 312, 315 y 369; de furia diabólica, pp. 43, 47, 68, 315, 324, 391 y 417; de indios americanos como seres demoníacos y en comunicación con Satán/Eponamón, pp. 22, 117-118, 121, 124-125, 159 y 200; de la demoníaca auto-conciencia de los araucanos decididos a arrastrar consigo a los españoles al infierno, pp. 114, 115 y 175; de cómo las almas de los indios americanos van al infierno, pp. 200 y 204; de Tulcapel como encarnación de Lucifer, pp. 118, 119, 134, 156, 276, 282, 310, 356, 403, 406 y 409; de tempestades inducidas por poderes diabólicos, pp. 124-125, 218-222 y 229; de la cueva de Fitón como el infierno, pp- 325-326; y del pacto fundacional con Satanás, pp. 21-22.

[36] ERCILLA, pp. 21-22.

[37] «En esto Eponamón se les presenta/ en forma de un dragón horrible y fiero/ con enroscada cola envuelta en fuego/ y en ronca y torpe voz les habló luego/ diciéndoles que apriesa caminasen/ sobre el pueblo español amedrentado». ERCILLA, pp. 124-125.

[38] Además de *La Araucana,* he logrado identificar los siguientes poemas épicos sobre las guerras fronterizas de Chile: Pedro de OÑA, *Arauco domado,* Lima, Antonio Ricardo de Turín, 1596; Diego ARIAS DE SAAVEDRA, *Purén indómito* (1605-1617), editado por Mario FERRECCIO PODESTÁ y Mario RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Concepción, Biblioteca Nacional-Universidad de Concepción, 1984; Fernando ÁLVAREZ DE TOLEDO, *Araucana II,* que ha sobrevivido sólo parcialmente en pasajes incluidos en Alonso de OVALLE, *Histórica relación del reino de Chile,* Roma, 1646; Diego de SANTIESTEVAN OSORIO, *Quarta, y quinta parte de la Araucana,* Salamanca, Juan y Andrés Renaut, 1597; LOPE DE VEGA, *La Araucana,* en *Dos obras de Lope de Vega con tema americano,* Auburn (Alabama), Auburn University, 1968; LOPE DE VEGA, «El arauco domado» (1625), en *Parte veinte de las comedias de Lope de Vega Carpio, Procurador Fiscal de la Cámara Apostólica. Dividida en dos partes,* Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1625; Melchor JUFRÉ DEL ÁGUILA, *Compendio historial del descubrimiento del reino de Chile* (Lima, 1630), Santiago, Imprenta Cervantes, 1897; y Juan de MENDOZA MONTEAGUDO, *Las Guerras de Chile: Poema histórico* (1660), Santiago, Imprenta Ercilla, 1888.

[39] «Quando la tierra estaba ya de suerte,/ Que no dava lugar al baptizado/ A donde estar un punto asegurado/ Dela espantosa imagen de la muerte/ Postrado ya su muro, y casa suerte.../ Alzando al cielo, llamas del infierno». OÑA, p. 5v.

[40] «Por la caliente sangre que vertemos/ Con que el sulcado rostro rociamos,/ Y por la que a vosotros consagramos/ Después que asi espumosa la bevemos,/ Y por la humana carne que comemos,/ Humildes todos juntos suplicamos». OÑA, p. 29r.

[41] «O falso Eponamón allá con otros/ Que tengan de tus artes menos ciencia;/ No pienses con tus frívolas razones/ Obstupecer tan bravos corazones». OÑA, p. 31v.

[42] Sobre tempestades causados por demonios, véase OÑA, pp. 46r, 50v, 53r y 66rv.

[43] Tucapel como Satán en OÑA, p. 87v; almas que van al infierno en p. 130, guerreros poseídos por el diablo en p. 75r, y canibalismo en pp. 26v y 29r.

[44] ZUÁZOLA.

[45] BARCO CENTENERA.

[46] Sobre la atribución del poema, véase GIL, que ofrece una traducción del poema con notas (pp. 240-251). El poema fue publicado por primera vez como un apéndice a F. PINEL Y MONROY, *Retrato del buen vasallo, copiado de la vida y hechos de D. Andrés de Cabrera, primer marqués de Moya,* Madrid, 1677. Sobre Colón como «Christus-ferens», véase el discurso de la reina Isabel de Castilla dirigido a Colón para que surque el mar derrotando al diablo y haga realidad el simbolismo contenido en su nombre: «Perge modo exultans atque omina nominis imple, tecum forte gerens Christum veramque salutem» (líneas 131-132).

[47] Sobre el carácter complejo y moralmente ambiguo del significado de las antiguas deidades clásicas, véase LEFKOWITZ.

[48] GAMBARA y STELLA. Sobre los poemas de Stella y Gambara, véase GIL.

[49] QUIRÓS. Sobre Quirós, véase PIMENTEL, *Testigos,* cap. 2.

[50] «Quis potis est dignum pollenti pectore/ Carmen condere pro rerum maiestate, hisque repertis?» («¿Quién dotado de un potente pecho es capaz de producir un poema a la altura de la majestad del asunto y de las cosas que han sido descubiertas?»).

[51] «Christophorus Columbus Ligur terroribus Oceani superatis alterius paene Orbis regiones a se inventas Hispanis regibis addixit».

[52] «Americus Vespuccius Florentinus portentosa navigatione ad Occasum atque ad Austrum duas Orbis terrarum partes, nostris oris quas incolimus maiores, et nullis antea nobis notas saeculis, apruerit. Quarum alteram de suo nomine Americam mortalium consensus nominavit».

[53] Una interpretación del pájaro de este grabado en WITTKOWER.

[54] «Ferdinandes Magalanes Lusitanus anfractuoso euripo superato, & telluri ad Austrum nomen dedit, eiusque navis omnium prima atque novissima Solis cursum in terras aemulata, terrae totius globum circumiit» («Fernando de Magallanes, de Portugal, dio nombre al sinuoso canal que él atravesó y a la tierra del sur, y su barco, el primero y último de todos, emulando el curso del Sol sobre las tierras, rodeó entero el globo terráqueo»).

[55] Sobre la firma de Colón como «Christus-ferens» y sus sueños milenaristas, véase WATTS. LAS CASAS, *Historia,* vol. 1, p. 359 (bloque 1, cap. 2), sobre Colón como «Christus-ferens». LAS CASAS interpretó el fracaso de Colón a la hora de obtener patronazgo entre las Cortes europeas durante más de seis años como una serie de actos orquestados por el diablo: «porque contra los negocios más aceptos a Dios y

que más provechoso son a su sancta Iglesia, mayores fuerzas pone para los impedir todo el exército de los infiernos, cognociendo que poco tiempo le queda ya como se describe en el Apocalipsis» [*Historia,* vol. 1, p. 507 (libro 1, cap. 29)]. LAS CASAS interpretó también las tribulaciones de Colón en su primera travesía del Atlántico como trampas del diablo interpuestas providencialmente para probar al héroe, véase *Historia,* vol. 1, p. 536, libro 1, cap. 37.

[56] EDEN, p. a, fol. iiii-r: [Everyody should rejoice] «to see the kingdom of God to be so far enlarged upon the face of the earth, to the confussion of the Devil and the Turkish Antochrist» (...) [No christian men] «do not rejoice with the Angels of heaven for the deliverance of the trewe our brothers, our flesh, and our bones from the hands of our common enemy the ovide serpent who had so long had them in his possession» (...) [which] «execelled the voyage of Jason and the Argonuats to the region of Colchos, or all that ever were before» (...) «It had suffered the great serpent of the sea leviathan to have such dominion of the Ocean and to cast such mist in the eyes of men that since the creation of the world in the year before named, there had been no passage from our known parts of the world to these new lands».

[57] REDWORTH. Redworth deja pasar la oportunidad de estudiar el impacto de la llegada de Felipe I Habsburgo y sus cortesanos españoles sobre la cultura caballeresca inglesa. Su argumento (bastante poco persuasivo, he de añadir, dada la escasez de evidencias aportadas) es que, cuando llegaron por primera vez a Inglaterra, los españoles se mostraban incapaces de distinguir la realidad de la ficción. Según sostiene de forma bastante fantasiosa Redworth, Felipe II decidió desembarcar en Bristol porque el propio Amadís había tomado allí tierra. En su interpretación, la realidad finalmente se impuso y los cortesanos españoles decidieron regresar a casa porque ninguno de ellos era capaz de encontrar en Inglaterra una bella Oriana, la amante de Amadís. Argumentos de este tipo son habituales en los estudios sobre la caballería en la España de la Edad Moderna, que vienen así a trivializar este género de forma condescendiente. MCCOY incorpora evidencias que apuntan a la existencia de importantes intercambios anglo-ibéricos en materia de caballería durante la regencia de Felipe; véase especialmente cap. 2.

[58] Este relato sobre la biografía de Drake se basa en CUMMINS.

[59] Acerca de la visión de los españoles sobre Drake como un brujo satánico pero también como un héroe satánico, véase CUMMINS, pp. 176 y 258-273; FUCHS, pp. 139-151; y VEGA CARPIO. La cita procede de la «Dedicatoria» de J. PHILIPS a Oliver Cromwell en *Tears of the Indians,* una traducción de 1656 de la *Brevísima Relación* de LAS CASAS (moved to «Anger against the Bloudy and Popish nation of the Spaniards, whose Superstitions heve exceeded those of Canaan and whose Abominations have excell'd those of Ahab, who spilt the Blood of innocent Naboth, to obtain the vineyard»). Philips apela a Cromwell, de «fama terrenal» [earthly fame] igualable a lal del «santo Guerrero David» [holy Warrior David], a que se deje inspirar tanto por la «destreza» [prowess] con la que Josué dirigió «sus Ejércitos a la batalla» [his Armies forth to Battel], y el celo de Jehú «para expulsar al Idólatra [español] de la tierra» [to cut off the [Spanish] Idolater from the earth], citando en su apoyo la Biblia: «Por consiguiente tu ojo no tendrá compasión, sino que tomará vida por vida, diente por diente, mano por mano y pie por pie» (Libro del Deuteronomio, cap. 9, versículo 1).

[60] FLETCHER, p. 53: «a most extream and barbarous [act of] cruelty, so doth it declare to the world, in what miserable feare the Spaniard holdeth the government of those parts».

[61] PEELE, pp. 5 y 6: «under the sanguine Crosse, brave England's badge» [setting sail to propagate] «religious piety» (...) «there to deface the pryde of Antechrist/And pull his Paper Walles and popery downe».

[62] Interpretaciones en inglés sobre Drake en CUMMINS, pp. 273-306. Se escribieron muchos otros poemas en honor a Drake, la mayor parte de los cuales circularon en manuscritos; entre ellos destacan: T. N. CISTRENSIS, «In laudem Francisci Drake militis», British Library, ms 2642; William GAGER, «In laudem fortissimo viri D. Francisci Draconis», en *Trivmphalia de victoriis Elisabethae Anglorvm, Francorvm, Hybernorvmqve reginae avgvstissimae, fidei defensoris acerrimae, contra classem instrvctissimam Philippi Hispaniarvm regis potentissimi, Deo opt. max. fortvnante felicissime partis, anno Christi nati 1588 Jvlio et Avgvsto,* Alemania, 1588; Joannes HERCUSANUS DANUS, *Magnifico ac strenuo viro D. Francisco Draco Angli Equiti aurato,* Londres, Exudebat Ioannes Charlewood pro Roberto Wallie, 1587; Henri ROBARTS, *A most friendly farewell giuen by a welwiller to the right worshipful Sir Frauncis Drake Knight, Generall of her Maiesties nauy, which he appointed for this his honorable voiage, and the rest of the fleete bound to the southward, and to all the gentlemen his followers, and the captaines in his exploite, who set sale from Wolwich the xv. day of Iuly, 1585. Wherin is briefly touched his perils passed in his last dangerous voiage, with an incouragement to all his saylers and souldiers, to be forward in this honourable exploite,* Londres, [T. East para] Walter Mantell & Thomas Lawe, 1585; Thomas GREEPE, *True and perfecte Newes of the worthy and valiaunt exploytes performed and done by that valiant Knight Syr Frauncis Drake,* Londres, John Charlewood, para Thomas Hackett, 1589; y Henry ROBARTS, *The Trumpet of Fame, or Sir Francis Drake and Sir John Hawkins Farewell,* Londres, Thomas Creede, 1595.

[63] CHAPMAN, *De Guiana,* Av-A4r.

[64] «But where the sea in envie of your raigne,/ Closeth her wombe, as fast as this disclose,/ That she like Avarice might swallowe all,/ And let non find right passage through her rage:/ There your wise soules as swift as Eurus lead/ Your bodies through, to profit and renowne» («Pero donde los mares, envidosos de tu dominio cerraban su útero tan rápido como se supo de tu viaje, pues ellos en su avaricia podían tragarlo todo y no dejar pasar a nadie a través de su ira, vuestras sabias almas dirigieron tan raudas como Euro vuestros cuerpos a través del mar hacia la ganancia y el renombre»). *Ibid.,* A3r.

[65] CHAPMAN. JOHNSON y MARSTON, acto 3, escena 3, línea 5 (p. 137): «glad feet on smooth Guianas breast (...) nor Gallique humours putrefie her bloud (...) Virginia longs till we share the rest of her maidenhead».

[66] KEMYS, F2v: «Here whole shyeres of fruitfull rich groundes, lying now waste for want of people, doe prostitute themselves unto us, like a faire and beautifull woman, in the pride and floure of desired yeares».

[67] HAKLUYT, «Epistle Dedicatory to Sir Walter Raleigh, 1587», en TAYLOR (ed.), *Original Writings and Correspondance,* vol. 2, p. 360 (la traducción al inglés en la p. 367): «a tue Virginiae suavissimis amplexib[us], qua[m] nympha[m] pulcherrima[m] licet, nondum satis plerisq[ue]; bene cognita, munifecentissima Regina in sposam tibi dedit, nullis terroribus, iacturis, infortuniis, posse aut unquam velle amoveri. Hac si constantia paulisper modo usus fueris, novos eosque foecundissimos partus brevi emittet sponsa tua». Hakluyt retrata a Raleigh como un patrono cuyos avatares como explorador son comparables a la reunión de una nueva tripulación de Argonautas que rivalice con las hazañas de los españoles y que abra pasos marítimos

cerrados durante siglos. Hakluyt recomienda también representar a Raleigh sobre el modelo de Hernán Cortés y reclama también un Homero inglés capaz de cantar alabanzas a la altura del héroe que para él es Raleigh.

[68] PURCHAS, vol. 19, p. 242: «But looke upon Virginia; view her lovely lookes (hosoever like a modest Virgin she is now vailed with wild Coverts and shadie Woods, expecting rather ravishment then Marriage from her native Savages) survay her heavens, Elements, Situation; her divisions by armes of Bayes and Rivers into so goodly and well proportioned limmes and members; her Virgin portion nothing empaired, nay not yet improved, in Natures best Legacies (...) and in all these you shall see, that she is worth the wooing and loves of the best Husband». Sobre estas metáforas, más características de los discursos épico-caballerescos ingleses que de los de origen ibérico, véase MONTROSE, «Shaping Fantasies» y «Work of Gender».

[69] Para la traducción de la obra de Ercilla por TOTNES, véase su *Historie of Araucana*.

[70] «Heere follow the names of those worthie Spaniardes that have sought to discover and conquere Guiana, extracted out of the writings of Juan de Castellanos clerigo» («He aquí los nombres de los valerosos Españoles que han intentado descubrir y conquistar la Guayana, extraídos de los escritos del clérigo Juan de Castellanos»), KEMYS, apéndice, s. p.

[71] Sobre la caballería durante la Edad Moderna como institución funcional y no como anacronismo, véase Maurice KEEN, cap. 13; MCCOY, y Alex DAVIS.

[72] LEONARD, *Books of the Brave*. Entre las decenas de estudios dentro de esta tradición, véanse Armas WILSON, Rodríguez PRAMPOLINI, ALVAR y GILMAN. Sobre los libros de caballería españoles, véase la maravillosa reunión de ensayos de EISENBERG.

[73] HAKLUYT, «Epistle Dedicatory to Sir Walter Raleigh, 1587», en TAYLOR (ed.), *Original Writings and Correspondance,* vol. 2, pp. 369-370. Véase también HUTSON y RAMSAY. Sobre la caballería en la época isabelina como un conjunto de ceremoniales orientados a garantizar derechos aristocráticos, y no como expresiones de devoción a la reina, véase MCCOY. Véase también Alex DAVIS.

[74] Richard Helgerson sostiene que la colección de relatos de viajes de Hakluyt representó para el imaginario colonial inglés un alejamiento de los ideales aristocráticos a favor de los valores mercantiles. Dada, sin embargo, la constante recurrencia de Hakluyt a los motivos épicos y caballerescos en su descripción del colonialismo inglés, lo mínimo que hay que decir es que el viraje fue tardío y complicado. En las fuentes inglesas el pirata reflejaba las contradictorias actitudes de los ingleses hacia el comercio, pues piratas como Drake eran imaginados como conquistadores de los mares, héroes épicos que acosaban al Anticristo encarnado en los españoles, y que alcanzaban reputación y riquezas a través del saqueo, no del comercio. Sobre la contradictoria figura del pirata, véase FUCHS, cap. 5.

[75] GRAY, A3v: «[those] who have employed their best endevours in such virtuous and honourable enterprises, as have advanced the glorie of God, and inlarged the glorie and wealth of their countrie» [and those who] «preferred their money before vertue, their pleasure before honor, and their sensuall securitie before heroical adventures» (...) [Ones deserve] «the immortalitie of your names and glorie», [the others] «shall perish with their money, die with their pleasures, and be buried in everlasting forgetfulness».

[76] R. A. WILLIAMS, p. 182.

[77] Robert JOHNSON, C2r-v: «Honourable I graunt is just Conquest by sword, and Hercules is fained to have had all his felicity in subduing and rooting out the

Tyrants of the world, but unfainedly it is most honourable indeede, to subdue the tyranny of the roaring Lion, that devoures those poore soules in their ignorance and leads them to hell from want of light, when our Dominions shall be enlarged, and the subiects multiplied of a people so bought and ransomed, not by stormes of raging cruelties (as west India was converted) with rapiers point and musket shot, murdering so may millions of naked Indians (...) but faire and loving means, suting to our English natures».

[78] HAYES, pp. 680 y 696: «an instrument to further [God's] cause and glory some way» (...) «the virtuous and heroycall minde» [needed to think] «chiefly [about] the honour of God» (...) [Those] «poore Infidels captiveved by the devill, tyrannizing in most woonderfull and dreadfull maner over their bodyes and soules» (...) [The knight had to work for the] «advancement of his honest and well disposed countreymen» [and keep the] «relief of sundry people within his realme distressed». [Gilbert] «was so incumbred with wants, and worse matched with many ill disposed people, that his rare judgement and regiment premidatated for these affairs, was subieceted to tolare abuses, and in sundry extremities to holde on a course, mor to upholde credite, than likely in his own conceit happily to succeed».

[79] WATERHOUSE, p. 24: «By pursing and chasing them with our horses, and blood-hounds to draw after them, and Mastives to teare them, which take this naked, tanned deformed Savages, for no other then wild beasts, and are so fierce and fell upon them, that they freare them worse than their old Devill which they worship, supposing them to be a new and worse kinde of devils than their owne».

[80] Karen Ordahl KUPPERMAN, «Introducción», en SMITH, *Captain John Smith,* esp. pp. 20-23.

[81] En una tumba en el flanco sur del Coro de la Iglesia del Santo Sepulcro en Londres, la familia y allegados de Smith le recordaron con la siguiente inscripción que ensalza sus hazañas como cruzado y caballero: «To the the living Memory of his/ deceased Friend, Captaine John/ Smith, who departed this mortall/ life on the 21 day of June, 1631,/ with his Armes, and this Motto,/ *Accordamus, vincere est vivere./* Here lies one conquer'd/ that hath conquer'd Kings,/ Subdu'd large Territories,/ and done things/ Which to the World/ impossible would seeme,/ But that the truth/ is held in more esteeme,/ Shall I report/ His former service done/ In honour of his God/ and Christendome:/ How that he did/ divide from Pagans three,/ Their heads and Lives,/ types of his chivalry:/ For which great service/ in that Climate done,/ Brave Sigismundus (King of Hungarion)/ Did give him as a Coat/ of Armes to weare,/ Those conquer'd heads/ got his Sword and Speare?/ Or shall I tell(of his adventures since,/ done in Virginia,/ that large Continence:/ How that he subdu'd/ Kings unto his yoke,/ And made those heathen flie,/ as wind doth smoke:/ And made their Land,/ being of so large a Station,/ A habitation/ for our Christian Nation./ Where God is glorifi'd,/ their wants suplli'd,/ Which else for necessaries/ might have di'd?/ But what avails/ his Conquest now he lyes/ Inter'd in earth/ a prey for Wormes & Flies?/ O may his soule/ in sweet Elysium sleepe,/ Untill the Keeper/ that all soules doth keepe,/ Returne to judgement/ and that after thence,/ With Angels he may have/ his recompence./ Captaine John Smith, sometime Gover-/ nour of Virginia, and Admirall/ of New England» [A la memoria viva de su amigo el difunto capitán John Smith, que abandonó esta mortal vida el 21 de junio de 1631, con su escudo de armas y su lema *Accordamus, vincere est vivere.* Yace aquí un conquistador que conquistó reyes, sometió extensos territorios e hizo cosas que parecerían imposibles en el mundo, pero que en verdad es tenido en mayor estima, ¿he de mencionar aquí sus

servicios hechos en honor de Dios y de la cristiandad: cómo desmembró a tres caballeros de los paganos, con sus cabezas y vidas, gran servicio por el que en aquella región el bravo rey Segismundo (rey de Hungría) le otorgó un escudo de armas que porta las cabezas que conquistó con su espada y su lanza? ¿O he de contar sus aventuras posteriores, en Virginia, ese extenso continente: cómo puso a reyes bajo su yugo, e hizo huir a los paganos como viento hecho humo, conviertiendo su tierra, de largos inviernos, en un lugar donde puede habitar nuestra nación cristiana, en la que se glorifica a Dios y donde se les pueden cubrir [a los paganos] sus necesidades, que de lo contrario habrían necesariamente muerto? Pero ¿qué valen sus conquistas ahora que se encuentra bajo tierra convertido en presa de gusanos y moscas? Que su alma duerma en el dulce Elíseo hasta que el Guardían que cuida de todas las almas regrese a hacer su juicio, y que después de éste obtenga él su recompensa con los ángeles. Capitán John Smith, en tiempos Gobernador de Virginia y Almirante de Nueva Inglaterra]. John STOW, *The survey of London: contayning the originall, increase, moderne estate, and government of that city, methodically set downe,* Londres, Nicolas Bourn, 1633, pp. 779-780.

[82] KUPPERMAN, «Introducción», en SMITH, *Captain John Smith,* p. 12.

[83] SMITH, *Captain John Smith,* pp. 58 y 62. Esta selección de la edición de Kupperman se corresponde con la de *The Generall Historie of Virginia, New England, and the Summer Isles* (1624) de SMITH, incluida en Philip L. BARBOUR (ed.), *The Complete Works of Captain John Smith (1580-1631),* vol. 2, pp. 162-180.

[84] SMITH, *Captain John Smith,* p. 63: «As if neare led hell/Amongst the devils to dwell» (...) «a great grim fellow, all painted over with coale, mingled with oyle (...) with Snakes and Wesels skins stuffed with mosse» (...) «with a hellish voice and rattle in his hands» (...) [Many] «more such like devils (...) painted halfe blacke, halfe red».

[85] *Ibid.,* p. 64.

[86] *Ibid.,* p. 65: «in the most fearfullest manner he could (...) more like a devil then a man».

[87] LAKE.

[88] John WHITE, p. 10: «above the glorious Conquests or successful enterprises that ever were undertaken by the most renowned men that the Sunne hath seene».

[89] *Ibid.,* p. 28: «this Country of New England is destitute of all helpes, and meanes, by which the people might come out of the snare of Satan».

[90] *Ibid.,* p. 39: «erect a Church among them [the Amerindians, and] recover them out of the power of the Devill».

[91] *Ibid.,* pp. 15 y 39: «no other scope but the satisfying of mens greedy appetites, that thirsted after the riches of that new found world» (...) «barbarous cruelties as the world never heard of» [to punish] «the Atheism and Idolatry of those hteathen and brutish Nations (...) Could any Conquest bee so glorious?».

[92] TOMPSON, *Sad and Deplorable Newes from England,* p. 8: «with bloody hearts» [whose victims they] «butcher at their feet».

[93] TOMSON, *New-England Tears,* pp. 2-3.

[94] TOMPSON, *Sad and Deplorable Newes from England,* pp. 15-16.

[95] *Ibid.,* p. 7

[96] Cotton MATHER, *Magnalia Christi,* vol. 1, p. 18: «out paths not known to mortal eye» (...) «Such were these *heroes*, and their *labours* such».

[97] *Ibid.,* vol. 1, p. 41: «if the *wicked one in whom the world lyeth*, were he, who like *a dragon*, keeping guard upon the spacious and mighty *orchards of America*,

could have such as *fascination* upon the thoughts of mankind, that neither this *balancing half* of the globe should be considered in *Europe*, till a little more than two hundred years ago, nor the *clue* that might lead upon it, namely the *Loadstone*, should be known (...) the devil seducing the first inhabitants of America into it, there in aimed at the having of them out of the sound of the silver trumpets of the Gospel» [«si el *malvado sobre quien yace el mundo* es *alguien* que, como *un dragón* que guarda los amplios y poderosos *huertos de América*, pudo ejercer tal *fascinación* sobre los pensamientos de la humanidad que ni siquiera hasta hace apenas doscientos años *Europa* ha conseguido aparecer como *mitad equilibradora* del globo, ni se conocían las *claves* con las que llegar a [América], es decir, la *piedra magnética* (...) el demonio hubiera seguido seduciendo a los primeros habitantes de América con el fin de mantenerles ajenos al sonido de las trompetas de la Palabra de Dios»].

[98] *Ibid.,* vol. 1, p. 52: «upon the arrival of the English (...) the Indians employed their sorcerers, whom they call powaws, like Balaam, to curse them and let loose their demons upon them, to shipwreck them, to distract them, to pison them, or any way to ruin them. All the noted powwows in the country spent three days together in diabolical conjurations to obtain assistance of the devols against the settlement of these our English; but the devils at length ackowledged unto them, that they could not hinder those people from their becoming the owners and masters of the country» [«a la llegada de los ingleses (...) los indios se sirvieron de sus brujos, a los que llaman *powaws,* como Balaam, para que les echasen maldiciones e hicieran que sus demonios cayeran sobre ellos, para que sus barcos se hundieran, para envenenarlos o acabar con ellos de cualquier manera. Todos los susodichos *powwows* del país se reunieron durante tres días en diabólicas conjuras para lograr la ayuda de los diablos contra el asentamiento de nuestros ingleses; pero los diablos tuvieron que reconocer sobradamente que no podían impedir que estas gentes se convirtieran en propietarios y señores de este territorio»]. Mather se contradice, no obstante, unas páginas más tarde, en el capítulo 4, cuando subraya la dificultades de los primeros colonos para extender sus plantaciones. Muchos colonos murieron y fracasaron una y otra vez, de manera que «they began to suspect that Indian sorcerers had laid the place under some fascination; and that the English could not prosper upon such enchanted ground» («empezaron a sospechar que los brujos indios les habían puesto bajo algún maleficio, y que los ingleses no podían prosperar en un medio tan sometido a encantamientos»), *Ibid.,* vol. 1, p. 62.

[99] *Ibid.,* vol. 1, p. 152.

[100] *Ibid.,* vol. 1, p. 193.

[101] «Thunder his musick, sweter than the spheres/ Chim'd roaring canons in his martial ears./ Frigats of armed men could not withstand,/ Twas tried, the force of his swordless hand:/ Hand, which in one, all the briareus had,/ And Hercules's twelve toils but pleasure made» [«El rugido atronador de los cañones sonaba en sus marciales oídos como música más dulce que la de los planetas. Fragatas enteras de hombres armados no podían aunque lo intentasen soportar la fuerza de su mano desarmada: con una sola de ellas podía sujetar todos los briareus (o Hecatónquiros, gigantes de cien brazos y cincuenta cabezas), convirtiendo así los trabajos de Hércules en placeres»]. *Ibid.,* vol. 1, p. 208.

[102] *Ibid.,* vol. 2, p. 440: «the church of God had not long been in the this wilderness before the dragon cast forth several floods to devour it; but not the least of those floods was one of the Antinomians and familistical heresies» («la iglesia de Dios no llevaba mucho tiempo en las tierras salvajes cuando el dragón lanzó varias inun-

daciones para anegarla; y no fueron de las menos importantes las herejías antinomiana y familista»).

[103] En su «New England Epic», Sacvan BERCOVITCH ha planteado una lectura del *Magnalia Christi Americana* de Mather en clave de épica satánica. En su interés por deconstruir la naturaleza mesiánica y providencialista de la identidad nacional norteamericana expuesta por primera vez en el discurso de la «Ciudad sobre la Colina», Bercovitch subraya los aspectos escatológicos de la obra de Mather. La *Magnalia* aparece así como una épica en la que, según Bercovitch, los héroes puritanos, tras una penosísima travesía del océano, se enfrentan a la naturaleza salvaje hasta convertirla en una plantación bien cuidada (que incluye hasta una universidad-jardín). Los peligros que acechan a los héroes aumentan, sin embargo, conforme se aproxima el fin del mundo.

[104] CALVETE DE ESTRELLA, pp. 45 y 53 (sobre tempestades), y 63 y 155 (sobre los nativos y los paisajes como criaturas demoníacas).

[105] *Ibid.*, pp. 57, 81, 87, 99, 115, 121, 125 y 143.

[106] Inca Garcilaso de la VEGA, *Historia General,* dedicatoria, sin paginar.

[107] *Ibid.*

[108] *Ibid.*

[109] Inca Garcilaso de la VEGA, *La Florida,* libro 2, cap. 20, fol. 68r.

[110] *Ibid.*, cap. 21, fol. 68v.

[111] BRADING, *First America,* p. 61.

[112] Citado en *ibid.*, pp. 65 y 77.

[113] LAS CASAS, *Historia,* vol. 2, p. 1467 (libro 2, cap. 43). Véase también vol. 1, p. 553 (libro 1, cap. 40).

[114] *Ibid.*, vol. 2, p. 928 (libro 1, cap. 104).

[115] *Ibid.*, vol. 2, p. 1286 (libro 2, cap. 1).

[116] *Ibid.*, vol. 2, p. 1160 (libro 1, cap. 160): «eran de todos los indios, por temor violentísimo, adorados; y como de los demonios, delante dellos temblaban».

[117] QUIROGA, p. 98.

[118] *Ibid.*, p. 84.

[119] *Ibid.*, p. 144.

[120] *Ibid.*, p. 81.

[121] DORANTES DE CARRANZA, p. 113.

[122] SÁNCHEZ, *Imagen de la Virgen,* pp. 174-176.

[123] BAUCKHAM y KNAPP, pp. 41-44 y 65-70.

[124] La literatura sobre Nuestra Señora de Guadalupe es inmensa; me he apoyado en los conocidos trabajos de BRADING, *Mexican Phoenix;* MAZA, LAFAYE y POOLE.

[125] WARNER, caps. 16 y 17, y STRATTON.

[126] SÁNCHEZ, *Imagen de la Virgen.*

[127] Perry MILLER, y BERCOVITCH, *American Jeremiad.*

[128] Véase SMOLINSKI; también BOZEMAN.

[129] EVANS. Evans discute con QUINT (*Epic and Empire*), para quien *El paraíso perdido* es una épica anti-imperialista, una crítica al colonialismo europeo en el Nuevo Mundo.

[130] Sobre *El paraíso perdido* de John Milton como una épica satánica en la que el diablo es el héroe principal, véase FORSYTH. Se trata de un libro sumamente estimulante del que he tomado el título de este capítulo. Como no puede ser de otra manera, sin embargo, el autor ignora totalmente las tradiciones altomodernas de la épica de origen ibérico aquí analizadas.

[131] Los investigadores anglófonos tienden a situar la épica de Milton en el contexto de las tradiciones clásicas y renacentistas italianas sin caer en la cuenta de que esta última tradición estaba también influida por los modelos ibéricos, tal y como he probado más arriba. No es sorprendente que nadie haya interpretado a Milton desde el contexto de las narraciones épicas coloniales del mundo ibérico. Sobre los modelos clásicos y renacentistas en Milton, véase BLESSINGTON, MARTINDALE y QUINT.

[132] SCHMIDT.

3. *La estructura de un discurso demonológico compartido*

[1] OLMOS, p. 7.

[2] «The Devil first *enters* the heart of the sinner» (...) «[and the] poor man delivers up the keys of the castle... [and] the devil gets [into] the faculties of the soul [intellect, memory, and affections]» (...) «the Devil can drag [the sinner] hither and thither and even do what he will with [the sinner]» (...) «sucks out the heartblood of [the sinner-fly] when he pleases». Cotton MATHER, *Batteries,* pp. 9-10. Énfasis en el original.

[3] «The devil is an Absolute Lord over the hearts of them that are not born again; he Rules and regins like a Bloody Tyrant (...) Come then, shake off the yokes of that Hellish Tyrant, by entering into Covenant with God in Christ». *Ibid.,* p. 36.

[4] «Poore infidels captivated by the devil, tyrannizing in most wonderfull and dreadfull maner over their bodies and soules». HAYES, p. 680.

[5] «Those sillie, brutish, and ignorant soules, now fast bound with the chaines of error and ignorance, under the bondage and slavery of the Divell». TYNLEY, p. K, fol. 2r.

[6] «Groan under the burden of the bondage of Satan». COPLAND, p. 28.

[7] «Bad people, having little of Humanitie but shape (...) more brutish then the beasts they hunt, more wild and unmanly then that unmanned with Countrey, which they range rather then inhabite; captivated also to Satans tyranny in foolish pieties, mad impieties, wicked idleness, busie and bloudy wickednesse» (...) «deliver [the natives] from the power of darkness». PURCHAS, vol. 19, p. 231.

[8] «Bondslaves of Sathan». John WHITE, p. 22.

[9] «Poor captivated men (bondslaves to sin and Satan)». ELIOT, p. 202.

[10] «For Satan was here as in his House strongly fortified, and well Moted in. [He] was abundantly stored with Arms and Ammunition. Here [in the New World] he had his headquarters, his Palaces; his Throne, kept his Court, excercised an Universal, Unlimited, Unquestioned Jurisdiction» (...) «Being in love with Bondage [Amerindians] take up Arms against their Deliverer; and strive with all their might to continue the Tyrant in quiet Possession... He will not fail therefore to use all his Policy and Power, all his Methods and Stratagems of War against there recruits, coming to reinforce the Invasion of his Dominios» (...) «Old and experienced Souldiers may be wounded and worsted in particular Encounters; specially in great Expeditions that are New and Unusual». SEWALL, pp. 51-52.

[11] BYNUM, *Resurrection of the Body.*

[12] VALADÉS, p. 172: «Ille [el dios cristiano], inquam, sicut nos fecit libere (...), ut illi sponte nostra libere candideque serviamus, non ea servitute qua vosmet Diabolo

suiecti estis qui a vobis exigit omnia ultra citraque rationis fines videlicet, immolationem vestrorum natorum, possessiones, corporis deformationes, & sanguinis profusionem, sicut, omnibus horis inter nos accidit» [«Digo que, así como Él nos hizo hizo libres (...) para que pudiéramos libre y abiertamente servirle de nuestro propio acuerdo, y no con esa servidumbre con la que podríais haber quedado sometidos al Demonio, que exige de vosotros todo lo que está más allá y fuera de los límites de la razón, como la inmolación de vuestros hijos y de vuestras posesiones, el desfiguramiento de vuestros cuerpos y el derramamiento de vuestras sangres, según sucede constantemente»].

[13] *Ibid.*: «Eiusque itaque auctoritate ad vos accessimus (...) instigatione, quo vestrum intellectum radiis divini luminis illustraremus, vestros animos corporaque gravissima subiectione qua opprimebantur liberaremus. Et si enim servitus hominum sit molestissima, intollerabilior tamen est illa, qua vos Diabolus humani generis inimicus devinctos atque adstrictos habet. Venimus itaque ad vos, in vitam novam & libertatem asserendos» («Y nos hemos acercado a vosotros bajo su autoridad y a su llamada, para que podamos iluminar vuestras mentes con los rayos de la luz divina y liberar vuestras almas y vuestros cuerpos de la pesada carga de la sujección por la que estaban oprimidos. Pues si para los hombres la servidumbre es una carga, mucho más insoportable aún es aquella a la que el Diablo, enemigo del género humano, os somete con intensidad y rapidez. Así que hemos llegado a vosotros para liberaros y llevaros a una nueva vida y una nueva libertad»).

[14] Sobre la relación entre canibalismo y colonialismo, en particular, aunque no sólo, en el contexto del Nuevo Mundo durante la Edad Moderna, véase LESTRINGANT, HULME, BARKER, HULME e IVERSEN.

[15] Francisco ANGELORUM, «Orders Given to "The Twelve"» (1523), en MILLS y TAYLOR, p. 64. Original en latín.

[16] OLMOS, cap. 9, p. 69.

[17] CIEZA DE LEÓN, vol. 1, p. 25 (cap. 15); vol. 1, p. 30 (cap. 19); vol. 1, p. 39 (cap. 26); y vol. 1, p. 40 (cap. 38).

[18] PÉREZ DE RIBAS, prólogo, § 2.

[19] *Ibid.*, libro 1, cap. 3, p. 9.

[20] «Entendiendo pues que si no atajava el curso que llevaba el Evangelio presto se vería despojado de todas quantas avía en Sinaloa y que el que principalmente le hazía la guerra como capitán de la conquista era el Padre Gonzalo de Tapia, asestó todos sus tiros a él». *Ibid.*, libro 2, cap. 7, p. 49.

[21] *Ibid.*, libro 2, cap. 7, p. 49. Un año antes de la aparición de la *Historia* de Pérez de Ribas, el martirio de Tapia fue relatado por el jesuita Nieremberg, quien aporta detalles que no aparecen en la narración de Pérez de Ribas. Según Nieremberg, Nacabeba trató de echar la cabeza de Tapia al fuego pero la cabeza apagó una y otra vez las llamas. Nacabeba también dio el cuerpo de Tapia a los perros, pero éstos explotaron al acercarse a él. Véase NIEREMBERG, *Firmamento religioso,* pp. 544-548.

[22] «A ragged regiment, a naked swarm,/ Whom hopes of boty doth with courage arm,/ Set forth with bloody hearts, the first they meet/ Of men or beasts, they butcher at their feet/ They round our skirts, they pare, they fleece, they kill» («Un regimiento de desarrapados, una banda desnuda a la que los deseos de botín armaban de valor, Partió con corazones sanguinarios para, a los primeros que topasen, fueran hombres o bestias, rajar a sus pies, Son escurridizos, despellejan, engañan, matan»). TOMPSON, *Sad and Deplorable Newes,* p. 8.

[23] «If Painter ever track my Pen, let him/ An Olive colour mix, these Elves to trim;/ Of such an hue, let many hundred Thieves/ Be drawn like Scarecrows clad with Oaken leaves,/ Exhausted of their Verdant Life and blown/ From place to place without home to own:/ Draw devils like themselves, upon their cheeks/ Those Banks of Grease and Mud a plat for Leeks;/ Whose dangling Locks Medusa's Snakes resemble,/ With grizly looks would make Achilles tremble/ Limn them besmear'd with Christian blood,and oyl'd/ With fat out of white humane Bodies byld./ Draw them with Clubs like Mauls, all full of stains;/ Like Vulcan's anvelling New Englands brains:/ Let round be gloomy Forrests and thick Rocks:/ Where like to castles they may hide their Flocks:/ Till oportunity their constant friend/ Shall jogge them Vulcan's Worship to attend/ Show them like Serpents in an avious path,/ Waiting to show the Fire-balls of their wrath» («Si alguna vez un pintor emula mi pluma, que mezcle un color aceituna para dibujar estos elfos; para captar esta cohorte, que pinte muchos cientos de ladrones como cuervos vestidos con hojas de roble, exhaustos de su vida agreste y movidos de lugar en lugar sin casa propia: que dibuje demonios como éstos, en sus mejillas esos montones de grasa y barro como bandejas de puerros; cuyos rizos colgantes semejan serpientes de Medusa, cuyas feroces miradas harían temblar a Aquiles manchados y sucios como están de sangre humana, y aceitosos de la grasa hecha con los cuerpos de humanos blancos. Que los pinte con garras agresivas, todos llenos de manchas; aplastando como Vulcano los cráneos de los de Nueva Inglaterra: dejando planos los oscuros bosques y anchas rocas; donde como si fueran castillos puedan esconder sus mesnadas: hasta que la oportunidad haga que su constante amistad mueva su atención a adorar a Vulcano haciéndole aparecer como serpientes en un camino lleno de aves, esperando para manifestar el fuego desatado de su ira»). TOMPSON, *New-Englands Tears,* pp. 2-3.

[24] «From martyr'd towns the Heav'ns for aid invoke;/ Churches, barns, Houses, with most pond'rous things/ Made volatile, flie o're the Land with Wings./ Hundreds of Cattel now they sacrifice/ For aiery spirits up to gormandize;/ And to the Moleth of their Hellish guts/ Which craves the flesh in gross, their Ale in Butts./ Lancaster, Mendon, Medfield, wildred Groton,/ With many Villages by me not thought on,/ Dy in their youth by Fire that useful foe,/ Which this grand Cheat the world will overflow». («De sus ciudades martirizadas al cielo invocan ayuda; iglesias, cobertizos, casas con las cosas más pesadas volatilizadas, ellos sobrevuelan la tierra con alas. Cientos de ganados sacrifican ahora para que sean devorados por espíritus aéreos; y por el Oscuro y su infernal garganta que ansía carne humana a granel, y cerveza en toneles. Lancaster, Mendon, Medfield, la asolada Groton, y muchas aldeas nunca imaginadas, mueren en su juventud por el fuego de ese engañoso demonio, que inundará el mundo»). TOMPSON, *Sad and Deplorable Newes,* pp. 15-16.

[25] «And here, methinks, I see this greasy Lout/ With all his pagan slaves coil'd about,/ Assuming all the Majesty his throne/ Of rotten stump, or of the rugged stone/ Could yield; casting some bacon-rine-like looks,/ Enough to fright a Student from his books,/ Thus treat his peers, and next to them his commons,/ Kennel'd together all without summons» («Y aquí me parece ver a ese sucio patán con todos sus esclavos paganos a su alrededor, sentándose con toda majestad en su trono de escoria corrupta, o de lo que la piedra rugosa puede ofrecer; echar miradas de caníbal, que asustarían a un estudiante metido en sus libros, y así tratar a sus iguales, y a su lado sus súbditos, apiñados como perros sin orden alguno»). *Ibid.,* p. 7.

[26] Edward JOHNSON, p. 100 (cap. 62). Sobre la controversia sobre los monstruos alumbrados por Hutchinson y Dyer, véase SCHUTTE.

[27] «Atheists eat up the people of Dios as they eat bread. They destroy the People of God with open mouth; and they do it with as little remorse they do it with as much fury as much delight; as they can eat a meal when they are hungry. Such Cannibals doe the People of God often meet withal». Cotton MATHER, *Bateries,* p. 46.

[28] «I will hope [the Puritan settlers] shall not so far degenerate (not all of them) as time come in that Army of Gog and Magog against the Kingdome of Christ» («Mr. Mede's answer to Dr. Twisse his fourth letter touching the first Gentile Inhabitants and the late Christian Plantations in America», Cambridge, 23 de marzo 1634/1635). MEDE, *Works,* epístola 43, libro 4, p. 800.

[29] Sobre el debate suscitado en los círculos puritanos sobre las teorías demonológicas del excepcionalismo americano, véase CANUP, pp. 73-79; SMOLINSKI; y SCHEIDING.

[30] MEDE, *Key of the Revelation.* Véase en especial el apéndice titulado «Conjecture Concerning Gog and Magog», en el que Mede argumenta que el pasaje del Apocalipsis, cap. 20, versículos 7-9 («Y cuando los mil años se cumplan, Satanás será suelto de su prisión, y saldrá a engañar a las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra, a Gog y Magog, a fin de reunirlos para la batalla; el número de los cuales es como la arena del mar. Y subieron sobre la anchura de la tierra, y rodearon el campamento de los santos y la ciudad amada; y de Dios descendió fuego del cielo, y los consumió») hace referencia a los orígenes americanos del ejército satánico: «este ejército vendrá de esas naciones que viven en el hemisferio opuesto al nuestro a las que el mejor y más grande Dios en secreto juicio decidirá que en su mayoría no conserven la luz de su Buena Nueva» [«this army shall come from those nations, which live in the Hemisphere opposite to us, whom the Best and most Great God in secret judgment, for the most part shall not cherish with the light of his Gospel»] (p. Tr). Mede pensaba que la mención de unos ejércitos «que suben» era una referencia a las antípodas, en la que los antigios habían «situado el emplazamiento del Infierno» [«placed the seat of Hel»] (p. Tv). La referencia a «compassed the camp of the saints and the beloved city» era asimismo una indicación de que esos ejércitos atacarían Eurasia (emplezamiento de la Nueva Jerusalén) desde los mares, tanto desde el océano Pacífico como desde el Atlántico. Claramente la lectura tipológica del pasaje del Libro de la Revelación (20:7-9) demostraba que San Juan había pensado en América, pues América era el continente antípoda desde el cual uno podía llegar a Eurasia a través tanto del Pacífico como del Atlántico. Según Mede, los indígenas americanos, a diferencia de cualesquier otros pecadores de la tierra, serían derrotados en la primera conflagración entablada tras la segunda llegada de Cristo y el comienzo del milenio. Sólo tras la batalla final entre Dios y los ejércitos de Gog y Magog, en la segunda conflagración, los indígenas serían finalmente destruidos. Los ejércitos americanos de Gog y Magog serían persuadidos por Satanás de partir por mar hacia el Viejo Mundo y asaltar la Nueva Jerusalén sirviéndose para ello de la misma promesa que Dios hizo a Moisés y los israelitas, es decir, que los asentaría en «una tierra tan bendecida en su suelo y aire, en la que en adelante podrían vivir benditos en espléndida felicidad» («a land so blessed a soil and aire, and magnificent hapiness that they might live blessedly therein»). Sobre las interpretaciones tradicionales sobre la ubicación de las tierras de Gog y Magog, véase WESTREM.

[31] SEWALL, pp. 8-9.

[32] MACCORMACK, pp. 15-49; y CLARK, pp. 161-178. Sobre el rol institucional de la Iglesia en el arte de discernir si las visiones eran causadas por espíritus angelicales o demoníacos, véase Dyan ELLIOTT.

[33] DESCARTES.

[34] CLARK, pp. 106-133; también SLUHOVSKY. Sobre los puritanos en concreto, véase GODBEER, DEMOS, KARLSEN y REIS. Las brujas habían sido consideradas desde antaño sujetos dañinos, pero venían siendo toleradas. A la altura del siglo XV, sin embargo, la Iglesia empezó a considerar a las brujas parte de una secta herética secreta en expansión. Las brujas tradicionales comenzaron de repente a ser vistas con los mismos ojos que en el pasado se veía a los nigromantes cultos, es decir, como adoradores de Lucifer. Para sus perseguidores más celosos, la repentina emergencia de esta secta anunciaba tanto la inminencia del fin del mundo cuanto la necesidad de reforma religiosa; véase BAILEY.

[35] OLMOS, cap. 5, p. 46. Sobre relaciones sexuales con demonios, véase STEPHENS.

[36] SILVERBLATT. Nicholas Griffiths llega a conclusiones opuestas a las de Silverblatt; véase GRIFFITHS, pp. 248-253.

[37] VILLAGÓMEZ, cap. 13, p. 45.

[38] LOYOLA, punto 141.

[39] LANCRE, libro 1, discursos 2, 72 y 79: «les Canadiens ne traitent parmi les Français en autre langue qu'en celle des Basques».

[40] *Ibid.*, p. 80: «Qui me fait croire que la devotion et bonne instruction de plusieurs bons religieux ayant chassé les Démons et mauvais Anges du pays des Indes, du Japon et autres lieux, ils se sont jetés à foule en la Chrétienté: et ayant trouvé ici et les personnes et lieu bien disposes, il y ont fait leur principale demeure, et peu à peu se rendent maîtres absolus du pays, ayant gagné les femmes, les enfants et la plupart des Prêtes et des Pasteurs; et roué moyen de reléguer les pères et les maris en Terre-Neuve et ailleurs où la religion est du tout inconnu, pour plus facilment établir son règne». En la parte española, la persecución de brujas vascas no fue tan implacable ya que la Inquisición contuvo las pretensiones de los reformadores más fanáticos. En el imperio español en general las brujas no eran vistas como miembros de una peligrosa secta de herejes adoradores del diablo comparables con nigromantes cultos, sino más bien de un modo más tradicional, como dispensadoras de conjuros de amor y mal de ojo. Véase HENNINGEN.

[41] MEDE, *Works*, epístola 43, libro 4, p. 800: «the Devil, being impatient of the sound of the Gospel and the Cross of Christ in every part of this old world, so that he could in no place be quiet for it, and foreseeing that he was like at length to lose all here, he thoght himself to provide him of a seed over which he might reign securely (...) That accordingly he drew a Colony out of some of those barbarous Nations dwelling upon the northern Ocean, (wither the sound of Christ had not yet come) and promising them by some oracle to show them a Country far better than their own, he conducted them over those desert lands and islands (which are many in that sea) by the way of the North into America; which none would ever have gone, had they not first been assured there was a passage that way into a more desirable country».

[42] HUBBARD, p. 26: «when the devil was put out of his throne in the other parts of the world, and that the mouth of all his oracles was stopped in Europe, Asia, and Africa, he seduced a company of silly wretches to follow his conduct into this unknown part of the world, where he might lie hid and be disturbed in the idolatrous

and abominable, or rather diabolical service he expected from those his followers; for here are no footsteps of any religion before the English came, but merely diabolical» («cuando el diablo fue expulsado de su trono en otras partes del mundo, y la boca de todos sus oráculos fue acallada en Europa, Asia y África, sedujo a un grupo de bobos inferiores para que le siguieran a esta parte ignota del mundo en la que él podría zafarse sin ser molestado en la idolatría y lo abominable, o más bien en el servicio diabólico que esperaba de sus seguidores, pues aquí no hay huellas de religión alguna antes de que llegaran los ingleses, sino tan sólo señales diabólicas»). Cotton MATHER, *Bateries,* p. 20: «When the Silver-Trumpets of the Lord Jesus were to sound in the other Hemisphere of our World, the devil got a forlorn Crue over hither into America, in hopes that the Gospel never would come at them here; and he still gets incredible multitudes and myriads of Peoples elsewhere to live like our Indians» («Cuando las argentíferas trompetas del Señor Jesucristo iban a hacerse sonar en los otros hemisferios del Mundo, el diablo se llevó consigo un tropel de abandonados a América con la esperanza de que la Palabra de Dios no les llegase jamás hasta allí, y todavía consigue en todas partes que multitudes ingentes y enormes cantidades de personas vivan como nuestros indios»).

[43] Cotton MATHER, *Magnalia Christi,* libro 1, cap. 1, 1:41. El texto ha sido reproducido ya, en la nota 97 del capítulo 2.

[44] JAMES I, *Daemonologiae,* libro 3, cap. 3, p. 68 (énfasis en el original): «in such wilde partes of the worlde, as *Lap.land*, and *Find-land*, or in our North *Iles of Orknay* and *Schet-land*» (...) «were the Divell findes greatests ignorance and barbaritie, there assailes hee grosseliest».

[45] Cotton MATHER, *Magnalia Christi,* libro 2, cap. 7, 2:389 (énfasis en el original): «Who can tell whether the envy of the Devils at the favour of God unto men, may not provoke them to affect retirement from the sight of populous and prosperous regions, except so far as they reckon their work of tempting mankind necessary to be carry'd on? Or, perhaps, it is not every countrey, before which the Devils prefer the desarts. Regions in which the devils arre much serv'd by those usages (...) which are pleasant to them, are by those doleful creatures enough resorted unto (...) [there] Devils entreat that may *not be sent thence into the wilderness* [where God is constantly prayed to like in the land if Israel] the devils often recede much from thence into the wilderness (...) The christians who were driven into the *American desert,* which is now call'd New-England, have their sorrow seen Azazel dwelling and reging there in very tragical instances. The devils have doubtless felt a more than ordinary vexation, from the arrival of those Christians with their sacred exercises of christianity in this wilderness: but the sovereignty of heaven has permitted them still to remain in the wilderness, for our vexation, as well as their own» [«¿Quién puede decir si la envidia de los demonios ante el apoyo de Dios a los hombres no produce en ellos el deseo de retirarse de la vista de regiones más pobladas y prósperas, excepto en tanto que puedan creer necesario continuar haciendo su trabajo de tentar a la humanidad? O tal vez, de todos los países, los demonios prefieren los desiertos, regiones en las que los demonios se hallan muy servidos por los usos (...) que son de su agrado, y que están bien surtidos de esas tristes criaturas. Allí los demonios esperan no ser expulsados de las regiones deshabitadas (porque ahí Dios es honrado como en la tierra de Israel) por lo que los demonios a menudo se alejan de allí hacia las zonas incultas (...) Los cristianos que fueron llevados al *desierto americano* que hoy es conocido como Nueva Inglaterra han visto para su pesar a Azazel habitando y desatando allí su ira en trágicos avatares. Los demonios, sin duda, han sentido una

extraordinaria vejación por la llegada a las tierras salvajes de esos cristianos con sus sagradas prácticas de cristiandad: pero la soberanía de los cielos les ha permitido permanecer aún hoy en esos territorios, para escarnio nuestro y el de los cielos»].

[46] NOYES, p. 75: «It is certain, Antichrist boasted in his American EYPHKA [eurêka], and Conquest when he began to be routed in Europe by the reformation. And who can blame him to provide a New World against the lost in his Old One. But the Son of God followed him at the heels and took the Possession of America for Himself» («Con seguridad, el Anticristo se vanagloriaba de su descubrimiento y conquista americana cuando comenzaba a ser erradicado en Europa por la Reforma. Y nadie puede acusarle de haber conseguido un Nuevo Mundo frente a lo perdido en el Viejo. Pero el Hijo de Dios le siguió de cerca y tomó para sí posesión de América»).

[47] Dávila PADILLA, libro 1, cap. 42, p. 138: «longe ampliores ad Indias terminos a diabolo arripiamus, quam ipse cum Mahumetanis suis, nobis subducat ex Europa. Duplici daemonum muros ariete quatiamus, ut hinc ab eorum possessione antiqua eruamus».

[48] TORQUEMADA, vol. 1, libro 4, prólogo, p. 340.

[49] RAMOS GAVILÁN, libro 2, cap. 9, p. 248.

[50] MEDE, *Works,* epístola 43, libro 4, p. 800.

[51] SAN PEDRO, p. 161: «El demonio que es como ximia de dios les dixo Esto y esta falsíssima Trinidad» (la deidad era Ataguju, la cual, sintiéndose sola, creó otros dos dioses semejantes a él: Sugadzavra y Ucumgarvrad).

[52] Cotton MATHER, *Wonders,* p. 140: «the Devil, which then thus imitated what was in the Church of the Old Testament, now among Us would imitate the Affayrs of the Church in the New» (...) «much after the manner of Congregational Churches».

[53] *Ibid.,* p. 141 [«"blasphemous Imitations of (...) things recorded about our savior or His Prophets, or the Saints of the Kingdom of God" (...) "with fierce look" (...) "(make) the afflicted rise with a touch of their hand" (...) "(transport) themselves thro the Air" (...) "(travel) in spirit while their body is cast into trance" (...) "(enter) their names in a Book" (...) "(come) together from all parts at the sound of a Trumpet" (...) "(appear) sometimes clothed with ligth or fire" (...) "(cause) cattle to run mad and perish"»].

[54] OLMOS, cap. 3: «De cómo ay sacramentos en la yglesia cathólica y en la diabólica execramentos».

[55] ACOSTA, libro 5, caps. 11 y 23-25. La mayor parte del libro 5 está, de hecho, dedicada a analizar la manera en que el diablo intentaba imitar a Dios en América, lo cual hacía instituyendo iglesias, sacrificios sagrados, penitencia, conventos de monjas, curas y monasterios, versiones invertidas de sacramentos (del bautismo, la confesión, la eucaristía y la unción sacerdotal), la doctrina de la Trinidad y la celebración de Jubileos.

[56] SAN PEDRO, p. 208.

[57] *Ibid.,* p. 190.

[58] GARCILASO DE LA VEGA, *Primera parte de los comentarios reales,* libro 2, cap. 7.

[59] MACCORMACK, pp. 113 y 250.

[60] CIEZA DE LEÓN, 1:181 (cap. 30). Véase también MACCORMACK, p. 106. Sobre el culto a los santos y sus reliquias, véase Peter BROWN y BYNUM, *Fragmentation and Redemption,* cap. 2.

[61] DE LA CRUZ, loa 261-271 (las referencias de los versos son a la loa o al acto, no a las páginas).

[62] ACOSTA, libro 4, cap. 1, p. 304.
[63] *Ibid.*, libro 7, cap. 4, pp. 459-460.
[64] Gregorio GARCÍA, libro 3, cap. 3. sec. 3, fol. 234.
[65] *Ibid.*
[66] En general sobre tipología, véase DAWSON y FRYE.
[67] Para la América hispánica, véase BRADING, *Mexican Phoenix*. Para la América puritana, véase, por ejemplo, BRUMM; BERCOVITCH (ed.), *Typology;* LOWANCE; HAMMOND; LEWASKI; KNIGHT; y ROWE.
[68] TORQUEMADA, vol. 1, libro 2, cap. 3, p. 83. Sobre Huitziton como Moisés, véase vol. 1, p. 80.
[69] *Ibid.*, vol. 1, cap. 1, pp. 78-79: «Entonces el Demonio les dijo: Ya estáis apartados y seggregados de los demás, y así quiero, que como escogidos míos, ya no os llaméis Aztecas sino Mexicas».
[70] *Ibid.*, vol. 1, p. 79.
[71] *Ibid.*, vol. 1, libro 2, cap. 2, p. 81.
[72] *Ibid.*, vol. 1, cap. 4, p. 83.
[73] *Ibid.*, vol. 1, p. 84.
[74] *Ibid.*, vol. 1, cap. 9, p. 90.
[75] *Ibid.*
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*, vol. 1, pp. 100-101.
[78] *Ibid.*, vol. 1, cap. 43, p. 151. Torquemada establece también paralelismos entre Moctezuma Ilhuicamina y Numa Pompeyo, segundo rey de Roma.
[79] *Ibid.*, vol. 1, cap. 63, p. 186.
[80] *Ibid.*, vol. 1, cap. 47, p. 159.
[81] *Ibid.*, vol. 1, cap. 64, p. 188, y caps. 77-78. Están también los brujos de los cuitlachtecas, que también leen correctamente los signos y ven en el futuro la destrucción de los aztecas a manos de un ejército de caballeros con armaduras. Presintiendo que se aproxima el fin de sus opresores mexicas, los cuitlachtecas persiguen a los cobradores de impuestos aztecas (libro 2, cap. 78). Acerca de Nezahualpilli dice Torquemada: «no le adoró como a Solo y verdadero, y mezcló su adoración con la del demonio y así fue vano su servicio, y por esto está en el Infierno». *Ibid.*, vol. 1, p. 217. No obstante, dice también que Nezahualpilli «era Hombre de gran Corazón y esfuerzo y no temía semejantes Visiones». *Ibid.*, vol. 1, p. 238. Véase también vol. 1, p. 230.
[82] *Ibid.*, vol. 1, cap. 90, p. 233.
[83] Según Torquemada, los signos que presagiaban la destrucción de Jerusalén fueron un cometa que duró un año entero, una luz que bajó del cielo durante la misa en el Templo, una vaca adquirida por el Templo para ser sacrificada que dio a luz un cordero, la repentina apertura por el viento de las grandes puertas de bronce del Templo, un ejército que podía verse en el cielo al anochecer en disposición de sitiar la ciudad, voces de ángeles que se escuchaban en el Templo anunciando su partida, y un hombre llamado Jesús que se volvió loco tras profetizar la destrucción del Templo durante siete años seguidos. *Ibid., passim.*
[84] *Ibid.*, 1:235.
[85] *Ibid.*, cap. 91, 1:239.
[86] *Ibid.*, vol. 1, libro 4, cap. 28, p. 417. Moctezuma intenta de nuevo enviar hechiceros para detener a Cortés; en esta ocasión los magos se topan en el camino con Tez-

catlipoca, una deidad mexica. Tras presentarles una visión de Tenochtitlán en llamas, Tezcatlipoca, ebrio y desnudo de medio cuerpo, les ordena regresar y resignarse (*ibid.*, cap. 44).

[87] *Ibid.*, vol. 1, libro 3, cap. 30, p. 312.

[88] *Ibid.*, vol. 1, cap. 26, p. 302.

[89] *Ibid.*, vol. 1, pp. 303-304.

[90] *Ibid.*, vol. 1, pp. 303.

[91] SAN PEDRO, p. 190.

[92] PÉREZ DE RIBAS, libro 2, cap. 4, p. 43.

[93] DÁVILA PADILLA, libro 1, cap. 40, p. 120.

[94] *Ibid.*, libro 2, cap. 79, pp. 611-613.

[95] OLMOS, p. 4: «¿Si en el árbol verde tales cosas acaecen que será del seco? Si la vieja cristiandad se quema, no es de maravillar que arda la nueva, pues el enemigo no menos envidia, enojo y rencor tiene destos que poco hace se le escaparon de las uñas que de los que ya ha mucho tiempo se le escaparon de las manos».

[96] PÉREZ DE RIBAS, p. 17.

[97] CLENDINNEN, parte 2.

[98] Sobre el uso de cruces en ceremonias de posesión territorial entre los portugueses, véase RUSSELL-WOOD, *Portuguese Empire,* y SEED, *Ceremonies of Possession,* pp. 100-148.

[99] BARROS, pp. 174-175: «Per o qual nome Sancta cruz foy aquela térra nomeáda os primeiros annos: e a cruz arvoráda alguns durou naquelle lugar. Porém como o demônio per o final da cruz perdeo o domínio que tinha sobre nós, mediante a paixâo de Christo Jesus consumada nella: tanto que daquella térra começou de vir o páo vermelho chamado brasil, trabalhou que este nome ficasse na boca do povo, e que se perdesse o de Sancta Cruz. Como que importava mais o nome de hum páo que tinge panos: que daquelle páo que deu tintura a todoslos sacrementos per que somos salvos, per o sangue de christo Jesu que nelle foy derramado. E pois em outra cousa nesta parte me nam pósso vingar do demónio, amoesto da párte da cruz de Christo Jesu a todoslos que este lugar lerem, que dem a esta térra o nome que con tanta solenidade ilhe soy posto, sob pena de a mesma cruz que nos há de ser mostráda no dia final, os acusar de mais deuvótos do páo brasil que della». Sobre el palo de Brasil como «tinte engañoso», véase GREENFIELD, pp. 28-29.

[100] LOPE DE VEGA, p. 53. La obra fue escrita unos años antes de la publicación de la primera parte del *Quijote* de Cervantes.

[101] LOPE DE VEGA, *El nuevo mundo,* pp. 138-140.

[102] *Ibid.*, p. 33.

[103] *Ibid.*, p. 141.

[104] CHAPLIN, p. 55: «eyhter a Divell, or a Witch» (...) «had her buskins plucked off, to see if she were cloven footed». Sobre la erección de la cruz, p. 49; y sobre el uso que le dieron después los inuit, p. 58.

[105] SMITH, *Captain John Smith,* p. 100: «In all those places and the furthest we came up the rivers, we cut in tress so many crosses as we could, and in many places made holes in trees, wherein we writ notes, and in some places crosses of brasse, to signifie to any, Englishmen had beene there» («En todos esos lugares y en los puntos más alejados a que llegamos en los ríos, cortamos árboles para hacer tantas cruces como podíamos, y en muchos lugares hicimos agujeros en los árboles en los que metimos notas escritas, y en algunos lugares cruces de cobre, para dar a entender que los ingleses habían estado allí»).

[106] CHAPLIN, p. 66.
[107] WALSH, pp. 84-85.
[108] BREMER, pp. 5-22.
[109] GODBEER.
[110] Un relato de este episodio en REIS, p. 91.
[111] HALL, *Worlds of Wonder,* p. 25: «arrows in a quiver to drive off enemies like Satan». Véase también CRESSY.
[112] LEPORE, pp. 54 y 269.
[113] Sobre el enfrentamiento entre Morton y los puritanos, véase CANUP, pp. 105-125.
[114] WALSH, p. 85 (sobre Winthrop), pp. 89-92 (sobre la sacralización de determinados espacios a pesar de los argumentos en contra de los puritanos).
[115] TYERMAN, RILEY-SMITH y BARLETT.
[116] HOUSLEY.
[117] SWANSON.

4. *Demonología y naturaleza*

[1] Fernando CERVANTES, pp. 24-31; MACCORMACK, cap. 6.
[2] CLARK, parte 2.
[3] Sobre estas revueltas, véase LINEBAUGH y REDIKER, cap. 1.
[4] Véase SHAKESPEARE, *La tempestad* [para las citas sigo la traducción de José María Valverde, que no respeta los versos del original, *N. del T.*].
[5] Hay bastante debate acerca de si *La Tempestad* trata sobre América y si es o no para empezar representativa de las visiones de los ingleses sobre los indígenas americanos. Planteamientos escépticos sobre estas cuestiones en WILLIAMS y MARSHALL. Interpretaciones de la obra en clave poscolonial en Paul BROWN; CHEYFITZ; GREENBLATT, *Learning to Curse,* pp. 16-39; HULME y KNAPP. Una interesante historia sobre la literatura de Caliban como un Hombre Salvaje o un indígena americano, en VAUGHAN y VAUGHAN. Sobre Sycorax como una bruja «india», véase PURKISS, cap. 10.
[6] Sobre Calibán como el hijo del diablo, véase LATHAM.
[7] PURCHAS, vol. 19, pp. 6-12. Acerca de la tradición que considera que Strachey es la fuente del relato de Shakespeare sobre la tempestad, véase MARX, pp. 40-41; SHAKESPEARE, pp. 192-194; y LINEBAUGH y REDIKER, p. 14.
[8] P. 129. Sobre la ubicación del diablo en la esfera del aire, véase CALDERÓN DE LA BARCA, pp. 141-142.
[9] *Relations des Jésuites,* vol. 1, p. 3 (1632): «Je viens icy comme les pionniers qui marchant les premiers pour faire les tranchées, et par apres les braves soldats viennent assieger et prendre la place».
[10] *Ibid.,* vol. 2, pp. 1-2 (1638): «grandes machines de guerre [ou] batterries qui détruiront l'empire de Sathan».
[11] *Ibid.,* p. 64 (1641): «voir rentrer les Demons dans leur empire».
[12] *Ibid.,* pp. 2-3 (1640): «quelque grand bien de ce passage [les demons] (...) susleverent tout l'ocean, deschainerent les vent, exciterent des tempestes si horribles et si contunues (...) Les Anges conservoient nostre Flotte par les mesmes tempestes que les demonons excitoitent pour la prendre».
[13] *Ibid.,* 77 (1639): «un donjon des Demons».

[14] *Ibid.,* vol. 5, p. 2 (1657): «ces grandes forets estant gardées pendant L'Esté des petits Dragons volants, je vueux dire par un millon d'escadrons de Mousquittes, de Maringoins ou de Cousins tres avides d'un sang qu'ils n'avoint jamais gousté».

[15] «[H]e and his family [had] passed the deepest and [were] alive and well (...) in spite of Divells and stormes». Master Welles, citado por CARROLL, p. 37.

[16] Cotton MATHER, *Magnalia Christi,* vol. 2, p. 312 (libro 6, cap. 3): «tis very likely that the evil angels may have a particular energy and employment, oftentimes in the mischiefs done by thunder (...) [the devil] commands much of the magazine of heaven (...) [instilling fear through] fuery meteors, thunder and lightening». Véase también vol. 1, pp. 65, 69, 109 y 529. Véase asimismo WHARTON.

[17] Cotton MATHER, *Magnalia Christi,* vol. 2, p. 313 (libro 6, cap. 3): «a countrey signalized with mischiefs done by thunders, as much as perhaps most in the world. If things that are smitten by lightning, were to be esteemed sacred, this were a sacred country».

[18] *Ibid.,* p. 404 (libro 6, cap. 7).

[19] HAKLUYT, *Principall Navigations,* vol. 7, p. 397; vol. 9, p. 382; y vol. 11, pp. 106-107; *Present State of New England with Respect to the Indian West,* p. 15; Increase MATHER, *Relation of the Troubles,* p. 20; Cotton MATHER, *Magnalia Christi,* libro 7, p. 107; *Beginnings, Progress, and Conclusion of Bacon's Rebellion,* p. 19; D. S. LOVEJOY, pp. 609-611.

[20] ZAHN, vol. 1, p. 357 (1.3.1): «Mirabilium Ventorum ac horrendarum tempestatum ope Daemonis & a[r]te magica productarum Exempla ex variis authoribus proferuntur & recensentur». (Son varios los autores que ofrecen y dejan registrados ejemplos de vientos extraordinarios y tempestades horribles producidas con la ayuda del Demonio y el arte de la magia.)

[21] ZAHN, vol. 1, p. 357 (1.3.1). Zahn argumenta también que los demonios y los magos pueden, asimismo, producir meteoritos.

[22] NIEREMBERG, *Curiosa filosofía,* libro 1, cap. 50 (ff. 36v-37r).

[23] *Ibid.,* cap. 51, fol. 37v: «[algunos piensan que a los ángeles malos] les atrae el cabello compuesto y hermoso permite esto dios por el sobrado cuydado que en aderezarse ponen [las mujeres] por el peligro en que han querido poner a los hombres, provocándoles con su vista, y por la gloria vana que en esto tienen, para deseen las mugeres de querer agradar a los hombres, con aquello le agradan alos demonios».

[24] *Ibid.,* cap. 52.

[25] *Ibid.,* caps. 47-48.

[26] *Ibid.,* cap. 9, fol. 36r.

[27] No deja de resultar extraño que esta conexión entre plantas y demonología no haya atraído demasiado la atención de los estudiosos. Por lo que sé, solamente Osvaldo F. Pardo ha escrito sobre este asunto. El enfoque de Pardo se centra, no obstante, en las conexiones epistemológicas entre la botánica del Nuevo Mundo y los demonios. Su argumento es que los españoles consideraban a los indígenas americanos demasiado simples de mente como para admitir que hubieran podido por sí solos producir un volumen significativo de conocimientos de botánica. Los españoles, por tanto, sugerían reiteradamente que el conocimiento que los indígenas parecían tener sobre las plantas procedía de lo que les susurraba al oído un demonio mucho más inteligente que ellos; véase PARDO.

[28] HERNÁNDEZ, libro 3, cap. 17, p. 56: «Fama est apud indigenas Cacodaemones hanc arborem pertimescere ac fugere & fascino adversari».

[29] *Ibid.,* libro 1, cap. 5, p. 6: «arbor insaniae dicta, quia daemones pellendo, & fascinum inhibendo eos curat, qui horum pravitate insaniunt».

[30] *Ibid.,* libro 10, cap. 17, p. 340: «Nec non alius Crystallo simillimus (...) facultate, si vere narrant, mirabili praeditus, ut qui daemones fugiat, serpentes, & quiduis venenatum arceat».

[31] SAN PEDRO, p. 197: «Que luego se le encogían los brazos y piernas y quedavan tollidos y por esto no osavan llegar a Ella y así cuando los padres la fueron a quemar no la osavan mostrar de myedo y así más por fuerza que de voluntad llevaron dos yndios para mostrar y se quemó contra la voluntad de los yndios y el demonio no tuvo fuerza para hazernos el mal que hazia a los yndios».

[32] *Ibid.,* p. 211.

[33] *Ibid.,* p. 212: «super aspidem et basiliscum ambulabis et colculcabis leonem et draconem».

[34] CÁRDENAS, libro 3, cap. 15, p. 268.

[35] *Ibid.,* p. 273: «Pero que mediante la yerba se hagan las bruxas invisibles y que se vayan en un momento por todo el mundo y que penetren los cuerpos y tornen a bolver al lugar do salieron, todo esto se ha de presumir antes ser por arte del demonio que por virtud que aya en la yerba, y dezir otra cosa es yerro».

[36] *Ibid.,* pp. 274-276.

[37] FERNÁNDEZ DE OVIEDO, vol. 3, p. 32. Véase también vol. 1, pp. 116-117.

[38] AGUILAR y LEIVA, fols. 4v-5v.

[39] HURTADO, fols. 34r-42r.

[40] JACOBO I, *Covnterblaste to Tobacco,* p. C3r: «And if it could by the smoke thereof chace devils, as the smoke of Tobias fish did (which I am sure could smel no stronglier) it would serve for a precious Relicke, both for the superstitious Priests, and the insolent Puritanes, to cast out devils withal».

[41] *Ibid.,* p. C4r: «no more then an old Drunkard can abide to be long sober».

[42] *Ibid.,* p. C4v: «even at this day accounted as effeminate among the Indians themselves».

[43] *Ibid.,* p. B2r: «Shall we, I say, without blushing, abase ourselves so farre, as to imitate these beastly Indians, slaves to the Spaniards, refuse to the world, and as yet as alien to the holy Covenant of God? In preferring glasses, f[e]athers and such toyes, to golde and precious stones, as they do? Yea why do we not denie God and adore the devil as they do?».

[44] *Ibid.,* D2r: «the uncleanly and adust constitution of their Bodies» and «the intemperate heat of their Climate» (...) «it seems as miracle to me, how a Custome springing from so vile a Ground, and brought in by a Father so generally hated, should be welcome» (...) «the black stinking fume thereof, nearest resembling the horrible Stigian smoke of the pit that is bottomlesse».

[45] MONARDES, *Segunda parte,* fol. 91r-93r; Faber, p. 830 («Carolus Clusius sis ab hortulano Regis Hispaniarum missos fuisse fructus quosdam nominee Dragonatis, qui Bruxellae terrae commissi prodierint, foliis iridis oblongis, viridibus, per oras rubris. Fructu Cesari magnitudine fuisse, sed pelle sublata, animalis nulla, nedum Dracunculi effigies visa fuit»).

[46] BUSTAMANTE DE LA CÁMARA, s. p: «Haec enim planta altissimas radices immittit, pertingentes intima vasa animantis huius, lumbis adnata, per quos seminis ductus recurrunt, semen ut trahere possint formatum, prolificum, effucere potens Draconem verum, formetq[ue] ut illum foliis primo: Draconibus inserta ortu accepta vir-

tute: servataq[ue] imposterum terrae commissa, loco fruticis, quae nullum alium fructum gerunt unquam, quam foliis Draconem efformatum (mirabile satis!)» [«Pues esta planta mete en la tierra profundas raíces que llegan hasta los receptáculos seminales más profundos de este animal y crecen sobre sus genitales a través de los cuales manan conductos de semen, de manera que las (raíces) pueden hacer fuctificar la semilla ya formada hasta producir un verdadero dragón, de manera que se forma primero en las hojas, tras obtener poder por medio de ese origen de haber sido implantada en dragones y preservada después vinculada a la tierra, en lugar de hacerlo en el tronco, que nunca produce ninguna otra fruta que el dragón que se forma en sus hojas (¡sobradamente maravilloso!)»].

[47] FABER, pp. 799-830; y FREEBERG.

[48] FABER, pp. 815 y 820.

[49] Las historias naturales de dragones fueron un subgénero de la historia natural bien establecido hasta finales del siglo XVIII; véase por ejemplo ZAHN, vol. 2, cap. 3, epígrafe 7, que lleva por título: «De Draconibus, bestiis serpentiformibus maxime stupendis varia notabilia & mirabilia addcuntur» (pp. 433-439). Zahn se ocupa en este apartado de temas sobre las vidas de los dragones del siguiente tenor:

Sección 1. «De Draconibus Quaedam in genere producuntur
— dracones quid sint
— eorum exortus
— loca & regio [regiones de cielos cálidos como los del Oriente Medio, aunque habían sido localizados en Suiza]
— forma
— color
— fortitudo & astucia
— virus et auditus
— quomodo ignem spirare videantur
— mores draconum
— aetas».

Sección 2. «De Draconibus quibusdam in specie & memorabilium casuum circa ipson exemplis
— Draco apud Babylonios
— Draco Cracoviensis
— Dracones variis in locis visi diversae magnitudinis
— Circe turim Babe & in desertis illic plures habitant Dracones
— Draco in Gallia interemptus
— Draco Modiolanensis
— Draco mirabiliter caesus ab Heraldo
— Draco in insulta Rhodo
— Casus mirus in Dracone Bernensi hominem deglutiente
— Admiranda historia de Vietore cum duobus draconibus habitante
— Dracone igniti
— Dracone tantum grandioris vulturis magnitudine».

Sección 3. «Mirabilium quarundam operationum in Draconibus exempla
— Draco S. Mariae Magdalenae et Marthae obsequeus
— Draco thesauri custos a S. Hypatio abactus
— Draco Alevam pastores amans
— Puella a dracone adamata
— Gratitudo draconis

— Vindictae & Ultionis explum in Dracone
— Dracones pellaei valde mansueti
— Draco Epidarius».
Sección 4. «De Draconis mirabilia quaedam miscellanea recensentur
— Dracone gemma
— Lapis a Dracone dismissus mirabilis virtutis
— Incendii portentum a dracone
— Romae Draco visusin inundatione, quam pestis subsecuta
— Auspicia & prodigia ex Draconibus».

[50] ZAHN, vol. 2, cap. 2, epígrafe 15: «Admirabiles quaedam virtutes, vires ac operationes quorundam Vegetabilium recensentur», pp. 243-247.

[51] Vicente Yáñez Pinzón, citado por PARRISH, p. 485.

[52] NIEREMBERG, *Historia naturae,* libro 9, cap. 74, p. 189: «Prima oris acie quodammodo leonem emulatur, aut hominem, nam ab aure barbata, haud promissis valde pilis (...) cauda ampla & long sciuri instar».

[53] NIEREMBERG, *Historia naturae,* libro 10, cap. 51, p. 223: «monstrosos pedibus: unus anserinus, alter aquilinus: uno innatat, altero raptat praedam».

[54] FABER, p. 797: «Ita Creatori placuit Amphibaenam effingere, & Apro nostro Mexicano insculpere umbilicum, non in vetre, sed in dorso, & varias aliis figuris, modisq Novi orbis bestias producere, quae omnes ad nostras comparatae, monstrosae videntur». Las referencias a la serpiente de dos cabezas del Nuevo Mundo no eran exclusivas de la imaginación católica. A la altura de 1760 el criollo norteamericano Edward Bancroft hace mención de ellas fuera del contexto de la demonología. Véase BANCROFT, pp. 131 y 214-215. De hecho, utiliza la imagen de la serpiente de dos cabezas en la portada de su *Essay on the Natural History of Guiana.*

[55] FABER, p. 704: «Quod si admurmuratos verbis cantilenisque agitur, iam illa de diaboli commercio, auxilio, & suggestione suspecta fit. Scio equidem, plerosque hominum non facile contentos esse iis, quae ubiuis obvia, & quotidiana sunt: sed [aquí hay una palabra griega ilegible] illa libentissime credere, appetere, & amplecti. Adeo fabulae, deliramenta anilia, & superstitiosae, Cacodaemonis astu excogitate ceremoniae, per universum orbem facillime disseminantur, ut ad Americanos & Antipodes nostros quoque iam olim penetraverint». En Sudáfrica, el cuervo blanco (*corvus albus*) en ocasiones construye sus nidos usando trozos de alambre, lo cual sugiere que los relatos sobre aves capaces de doblar el hierro pueden estar basadas en fenómenos parecidos a éste (agradezco esta referencia a Peter Dreyer).

[56] *Ibid.:* «Et quidni? Cum enim luce Evangelica variae orbis nostri cogniti regiones essent illustratae, & fraudes Sathanae ideo detectae migrandum sibi putavit ad gentes novi orbis barbaricis ritibus plenissimas & veri DEI cultu orbatas. His cum superbiam, arrogantiam, & tyrannidem suam diu misere exercuit, apud has idolatriam perfide fixit, ut licet iam bona pars earum CRISTI dostrinam amplexata fuerit, remanserit tamen antiquarum superstitionum fomites quidam, e quibus continou adhuc idolomanie igniculi exhalant» («Y, ¿Por qué no? Pues cuando las distintas regiones de nuestro mundo conocido fueron iluminadas por la luz de la Palabra de Dios y los engaños del Diablo quedaron al descubierto, éste pensó que era hora de dirigirse hacia los pueblos del Nuevo Mundo, llenos de ritos bárbaros y carentes de veneración al Dios verdadero. Aunque él ejerció pobremente sobre ellos su orgullo, arrogancia y tiranía durante largo tiempo y estableció sin fe la idolatría entre ellos, por mucho que ahora una buena parte de éstos pueden haber abrazado las enseñanzas de Cristo, permanece aún no obstante algún rescoldo de la vieja

superstición que hace que incluso todavía se enciendan pequeños fuegos de locura idólatra»).

[57] NIEREMBERG, *Historia naturae,* libro 9, cap. 2, p. 154: «etiam postquam ab aminantis cute est divulsa, occulta virtute, etiam cum a nemine urgeatur, sponte penetrat carnem» («Incluso una vez arrancado de la piel del animal, sigue penetrando la carne por sí solo a través de un poder oculto que actúa aunque no lo empuje nadie»).

[58] *Ibid.,* cap. 4, p. 157: «intra corpus sumpta (...) urinae meatus obstruunt extrahit. Venerem excitat, generat lac, & medetur fractis & colicis. Partum accelerat, menses elicit. Tusa & imposita, extrahit aculeos infixos, ventremque; emollit» [«Ingerido por un cuerpo, acaba con las (piedras que) obstruyen el paso de la orina, despierta el deseo sexual, produce leche, cura los huesos rotos y los cólicos, adelanta los partos y desencadena la menstruación. Molido y aplicado tópicamente, saca las puntas de flecha alojadas en la carne y calma los dolores de estómago»].

[59] La coraza del armadillo, afirma por ejemplo Nieremberg, posee poderes ocultos asociados con lo maligno. Los chamanes ponen tierra u objetos tocados por ladrones dentro de la concha de un armadillo y le añaden *chicha,* licor de maíz fermentado. En las mejillas de los ladrones aparecen entonces pústulas cuando beben de ese brebaje, poniendo en evidencia sus crímenes: «Conchulis huius animalis utuntur Indi in malefis, praecipue ad explorandos et puniendos fures. Tangunt prius cum concha terram a fure calcatam, sive aliud quidquid ille attigerit: implet maxilam potione quam chihcahm vocant: tympanis deinde circumsonant, concha interim sponte subsultante et tripudiante. Hoc veneficio notatur vultus furis, pustula in genis quae per utramque maxillam serperet, nisi maleficium diligenter dissolvatur». NIEREMBERG, *Historia naturae,* libro 9, cap. 6, p. 160. En otra parte de la obra, bajo el epígrafe «De tigribus indiarum», Nieremberg habla de un tigre capaz de distinguir entre españoles e indígenas americanos, el cual no ataca a los primeros pero sí a los segundos: «Mira tigridi discretio gentium: parcit Hispanis, inaudit Indos, ut inter multos Europaeos barbarum internoscens, impetum in illum destinet». Los indígenes temen a este animal más que a ningún otro, y el diablo se dirige a ellos adoptando la forma de un tigre («Daemon illis saepissime specie tigridis loquebatur»), libro 9, cap. 15, p. 166. Finalmente, en el epígrafe titulado «De rubetis lactifluis», habla de un sapo cuyas secreciones se emplean para hacer magia («harum lac posteriore fusum veneficium»), libro 11, cap. 29, p. 256.

[60] NIEREMBERG, *Historia naturae,* libro 10, cap. 25, p. 215.

[61] *Ibid.,* libro 9, cap. 53, pp. 182-183.

[62] *Ibid.,* cap. 69, p. 188. Nieremberg encuentra en Potosí un loro dotado con la exquisita habilidad de distinguir entre las distintas jerarquías sociales de los indios. El loro denuncia a los indígenas plebeyos que, aprovechándose del anonimato que proporciona la ciudad, quieren hacerse pasar por personajes de noble linaje. Véase libro 9, cap. 63, p. 229 («De ingenio psittacorum»).

[63] *Ibid.,* libro 4, caps. 32-33; libro 5, cap. 23; libro 9, cap. 96.

[64] FABER, p. 776: «Et ait Dominus ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia, & bestias terrae: super pectus tuum gradieris, & terram comedes conctis diebus vitae tuae».

[65] *Ibid.:* «INIMICITIAS ponam inter te, & mulierem, & semen tuum, & semen illius; ipsa conteret caput tuum, & tu insidiaberis calcaneo illius».

[66] *Ibid.*: «per faeminam hanc, maxime Beatissimam Virginem MARIAM aequiorem nobis Evam intelligi [*sic*], quae per semen & cum semine suo IESU CHRISTO, contriuit caput Diaboli, antiqui illius serpentis, hostis nostri infenissimi».

[67] NIEREMBERG, *Historia naturae,* libro 4, cap. 32, p. 69: «Ut taceam quod multis sanctorum Christi servorum non solum innocuous, sed etiam obedientes lagemus fuisse serpentes» («Y pasaré por encima el hecho de que leemos que las serpientes a menudo no sólo no atacaban sino que obedecían a muchos de los santos servidores de Cristo»).

[68] *Ibid.*: «sed reptio ista nihil horroris haberet, si non illa diabolus ad mortem domini eius, hominis, usus fuisset. Multo magis vero nec virus pestifeum vomeret, nec in se ipso haberet, si non illud idem creaturae Dei adulteror veneficus illo suae malitiae veneno polluisset et per os suum homini mortem insibilasset» («Pues dicho reptil no tendría nada de horroroso si no hubiera el Diablo hecho uso de él para matar a su señor, el hombre. Tampoco echaría a borbotones ningún veneno pestilente ni lo portaría en su interior si el venenoso desecho de la Creación divina no se hubiera burlado de ésta con el veneno de su malicia y no hubiera a través de su propia boca susurrado al oído del hombre la existencia de la muerte»).

[69] Sobre Frans Post, véase SCHMIDT, pp. 290-291 y 311-312; también SOUSA-LEÂO.

[70] PERRAULT, fol 59v: «un gros muffle de dragon vomissont sur la croupe quantite de couleuvres quie en formaient la queue».

[71] DÁVILA PADILLA, p. 120.

[72] NIEREMBERG, *Firmamento religioso,* p. 241: «partiose sin más armas ni más pertrechos de guerra, que su Cruz en la mano».

[73] *Ibid.,* p. 254. De manera que, a su llegada, el diablo «despechado se desapareció por el aire, amenzándoles con su ira» a los indios.

[74] *Ibid.,* p. 243.

[75] NIEREMBERG, *Ideas de virtud,* pp. 513-557.

[76] NIEREMBERG, *Honor del Gran patriarca,* p. 207.

[77] NIEREMBERG, *Ideas de virtud,* pp. 519 (donde detiene una tempestad), 539 (la meditación catatónica), 538 (la bandada de *guaraces*), 538-539 (los pájaros que perturban la pesca), 543 (los pájaros que cantan a requerimiento suyo de que alaben al Señor), 540-541 (los monos en actitud de duelo). En su *Historia naturae,* Nieremberg ofrece una larga lista de hombres sagrados conocidos por su habilidad para controlar animales, véase libro 9, cap. 95, pp. 202-203.

[78] NIEREMBERG, *Ideas de virtud,* p. 540.

[79] *Ibid.,* p. 541.

[80] *Ibid.,* p. 524: «mandó a la vívora que viniesse a las manos; obedeció ella y el siervo de Dios muy contento se sentó con mucho espacio, regalándola y passándola la mano por encima, como si fuera un perrito de falda».

[81] SÁNCHEZ, *Imagen de la Virgen,* p. 259.

[82] MÚJICA PINILLA, p. 154.

[83] RODRÍGUEZ CASTELO, p. 72.

[84] SÁNCHEZ, *Imagen de la Virgen,* pp. 259 (sobre el perfume sagrado del óleo); y 169, 238, 254-255 y 259 (Nuestra Señora de Guadalupe como principal enemigo del diablo).

[85] CARRANZA, p. 18.

[86] NIEREMBERG, *Curiosa filosofía,* fols. 13r-16v. FERNÁNDEZ DE OVIEDO, vol. 13, pp. 243-276, y vol. 14, *passim* (sobre los hundimientos y la oración); vol. 1, pp. 300-302 (sobre la disminución del tamaño y el número de huracanes conforme se custodian hostias sagradas en iglesias y monasterios).

[87] PÉREZ DE RIBAS, libro 1, cap. 1, p. 5.

[88] RODRÍGUEZ CASTELO, p. 50.

[89] NIEREMBERG, *Historia naturae,* libro 9, cap. 25, p. 170: «Quid tu facias, o anima, a draconis infernalis faucibus per nobilissimum illum Equitem, qui super candidum purissimae, humanitatis suae equum vehitur, liberata? Quomodo post hunc liberatorem tuum non curris? Quomodo ad eum non evolas, etsi vel cum maris undis te conflictare oporteat?».

[90] *Ibid.,* libro 9, cap. 94, pp. 200-202, «De cane quodam Ulyssiponis»; libro 10, cap. 99, pp. 243, «De vigilia et custodia anserum».

[91] *Ibid.,* libro 1, p. 12: «exigua avis est, sed incredibili providentia moritur victura (...) In ligno putat se feliciter morituram, unde resurrecturam. Documentum nobis est, astute moriendi saeculo in arbore crucis, unde immortales erimus, si mundo crucifixione mortuirt» («Se trata de una pequeña ave, pero que por medio de una increíble providencia muere para volver a vivir. Piensa que morirá feliz sobre la madera de la que surgirá de nuevo. Esto es para nosotros una señal de cómo morir sabiamente para el mundo en el árbol de una cruz, muerte de la que seremos inmortales si uno ha muerto para el mundo por medio de la crucifixión»). Véase también libro 10, cap. 1, p. 206. Se sabe que, de hecho, los colibrís hibernan. En su *Sumaria relación,* pp. 126-127, Dorantes de Carranza llama a este pájaro *huitzilzil* y al árbol *cocaloxuchitl* (conocido también como *amancayo* o *chilacayote*).

[92] *Ibid.,* libro 10, cap. 32, p. 217: «Sic componitur, quod Scripta sacra accuset impietatis erga prolem struthiones, & Auctores ob pietatem laudent: scilicet mares amantes sobolis sunt, feminae contemnunt».

[93] Nieremberg incluyó un poema que alude a la planta como emblema de la Pasión de Cristo: «Pulcher in America Moscho redolentior est flos/ Qui gerit occisi nobile stemma Dei./ Conscia flagrorum croceo stat in orbe columna;/ Circumstant grannis Vulnera quina rubris./ Cum clavis residet spinosum in vertice sertum;/ Respersus violam pingit ubique cruor./ Visitur in plantae foliis penetrabile ferrum,/ Sacrum quo fodit lancea dira latus./ Sed quae vulnifici flores dant poma cadentes!/ Ambrosius miscet nectareusque sapor./ Patenti novitas, et consona rebus imago/ Adstruit antiquam clarificatque fidem;/ Missaque Pontifici Romano circuit orbem,/ Fertque salutiferae nuntia laeta Crucis./ Nam Deus omnipotens nostros tulit ipse dolores,/ Ipsius est nobis Crux paradisus. Amen» («Hay en América una flor de fragancia más penetrante que el almizcle que posee el noble pedigrí de la muerte de Dios. Una columna que recuerda los latigazos se apoya sobre una esfera amarilla. Cinco heridas la rodean con granos rojos. Sobre ella, una guirnalda llena de capullos se apoya sobre sus pinchas. A su alrededor hay por todas partes manchas de sangre que la tiñen de violeta. Se puede ver hierro punzante en las hojas de la planta, el hierro con el que la funesta lanza se clavó en el costado sagrado. Pero ¡qué frutos dan sus hirientes flores cuando caen! En ellos se mezclan sabores de ambrosía y néctar. Una novedad apropiada para lo que es ya evidente y una imagen adecuada a unos hechos añade y clarifica una creencia antigua. Tras ser llevada al Pontífice romano, ha dado la vuelta al mundo y traído saludables noticias de la Cruz de la salvación. Pues Dios todopoderoso nos ha librado de nuestros

pesares. Su Cruz significa para nosotros el paraíso. Amen»). NIEREMBERG, *Historia naturae,* libro 14, cap. 10. p. 300.

[94] «The Jesuits have brought here [i.e, to Turkey] the picture of a plant which grows in the Indies. In it one sees, designed by nature, all the mysteries of the most Holy Passion of our Lord. For those who do not admit a miracle in the world of nature it is very difficult to accept this drawing» [«Los jesuitas han traído aquí (a Turquía) una ilustración de una planta que crece en las Indias. En ella uno ve, diseñados por la naturaleza, todos los misterios de la más Sagrada Pasión de nuestro Señor. Para quienes no admiten un milagro en el mundo de la naturaleza resulta muy difícil aceptar este dibujo»]. Simon Contarino, Vigne di Pera, 3 de octubre de 1609, al dogo y al senado, en Horatio F. BROWN (ed.) *Calendar of State Papers and Manuscripts Relating to English Affairs Existing in the Archives and Collections of Venice and in Other Libraries of Northern Italy,* vol. 11, 1607-1610, pp. 360-361.

[95] MONARDES, *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal,* libro 3, ff. 109r-109v.

[96] Por ejemplo, Donato RISCIOTTI, *Copia del fiore et fruto che nasce nelle Indie Occidentali, qual di nuovo e stato presentato all Santità di NSP Paolo V,* 1609; también PARLASCA y BOSIO.

[97] «Unde accidit, o sancta, & incomparabilis flos/ Quod in terra nascaris, & climate tam remoto/ Cum indignis tormentis, quae tulit Redemptor/ Ab infido populo, impio, inhumano?» («¿Cómo es posible, o flor sagrada e incomparable, que nacieras en una tierra y clima tan distantes, con inmerecidas tormentas, que el Redentor mantuvo en manos de gentes infieles, impías e inhumanas?»). Juan Botero, citado por STENGEL, p. 370.

[98] «Cur apud Antipodas Flos Crucis compareat?/ Post se Sol tenebras linquit: qua cedit a ora/ Umbris opacans hanc tegit caligine/ Hinc Syncera Fides retrahit sua lumina: quare,/ Incymbit errorum gravis nox ocyus/ Partibus e nostris sensim demigrat ad Indos/ Gloria Crucis, dum furit, & ardet Haeresis./ Antipodas sed adit, qui grato pectore Lucem hanc/ Captant, honorant mente pura, & simplice./ Eminet hinc inter sylvestria germina Flos hic/ Crucifer, & Indo Gratiam monstrat Crucis» [«¿Por qué la flor de la Cruz aparece entre los antípodas? El sol deja tras de sí oscuridad cuando se marcha de unas costas. Al oscurecer estas orillas (*i. e.,* Europa) con las sombras, las ha cubierto de melancolía. Desde aquí la verdadera Fe está sacando su luz. De esta manera, la pesada noche del error está estableciéndose más rápidamente. Desde nuestras regiones la gloria de la Cruz migra gradualmente hacia las Indias, mientras (en Europa) la herejía brama y resplandece. Pero se acerca a las antípodas, que se agarran a ella con pecho agradecido y la honran con sus mentes puras y simples. Esta flor portadora de la Cruz destaca entre los frutos de la selva y exhibe a los Indios la gracia de la Cruz»]. GRETSER, parte 5, sección 7, pp. 273-294.

[99] «Ad Peruvvium/ O multum innumeras nocte, dieque refer;/ De radiis Fidei, tenebras haec sola fugavit/ Perfidiae, & Vitii: quae tibi numen erant./ De Cruce vera Salus en obligit. En eadem Crux/ Per florem hunc cedit Pignori usque loco./ Crimen abundavit: successit Gratia maior./ Hanc tibi adaugebunt culta Tropaea Crucis» [«A un peruano: considérate extremadamente afortunado, o tu peruano, y da infinitas gracias a Dios de día y de noche. De los rayos de la Fe, ésta (la Cruz) por sí sola ha puesto en fuga la oscuridad de la falsedad y el pecado, que eran para ti divinas. Mira: de la Cruz ha llegado la verdadera salvación. Mira: a través de esta flor la Cruz misma ha abandonado totalmente su lugar (para servir) de regalo. Ha sido copiosa la

culpabilidad; la Gracia ha llegado para ocupar más aún su lugar. Los trofeos cultivados de la Cruz han hecho que haya (Gracia) en abundancia para ti»]. *Ibid.*

[100] «Ingeniose frutex, quid in haec miracula surgis?/ Nurisque, hastatas per tua membra comas?/ Vidi ego damnatis Hispanica castra sarissis,/ Haec arma in gentem vertere saepe tuam./ Nec vero incassum. Castis Victoria; quamque/ Ferrea non potuit, lancea sacra dedit./ Et tu degeneres porro vernabis in hastas?/ Devoctosque, Indos Indicus ipse, voles?/ Omen, io, faustum. Cunctis dominabimur Indis» («Ingeniosa mata, ¿por qué te elevas con esas maravillas y alimentas tallos lanceolados en tus ramas? Yo mismo he visto que los campamentos españoles con lanzas malditas a menudo vuelven esas armas contra ti, y no en vano. La victoria es para los puros, y lo que no puede conseguir la lanza de hierro, ha podido hacerlo la lanza sagrada. ¿Seguirás tu floreciendo en forma de lanzas de bajo valor? Y tu, indio, ¿querrás la derrota de los propios indios? O afortunada profecía: dominaremos sobre todos los indígenas»). *Ibid.*

[101] «Cur Crucis mysteria ex orbe novo in hoc nostro tandem emergant?/ Haeresis heu pridem convicta est argumentis/ Impia, mirandis prodigiisque, Crucis./ Et quia de templis insignia sancta salutis/ Sustulit, & pessum, qua potis illa, dedit/ En ex Orbe sobolem, munera rara, suam./ Granadilla quidem parva es: sed grandia praestas./ Tu Crucis eloqueris, muta vel ipsa, decus./ Quot folia, & spinae, aut fructus tibi stemmate pendent:/ Tot lingua iaculis perfida corda feris» («¿Por qué los misterios de la Cruz finalmente surgen del Nuevo Mundo hacia el nuestro? La impía herejía ha sido ya hace tiempo refutada con argumentos y por las increíbles maravillas de la Cruz. Y por mucho que haya quitado de los templos los símbolos sagrados de la Salvación y los ha destruido hasta donde ha podido, mira: pues desde el Nuevo Mundo la Naturaleza ha enviado a nuestro mundo desde el extranjero sus propios frutos, extraños regalos. Tu no eres sino una pequeña granadilla, pero ofreces grandes cosas. Aunque eres muda, proclamas la honra de la Cruz. Muchas hojas, lanzas y frutos cuelgan de tu tallo, con tantas lanzas como lenguas golpeas tu a los corazones sin fe»). *Ibid.*

[102] CASTELLI, cap. 3, p. 49: «Haec a curiosis ob raritatem summe expetita. Haec a poetis divinis laudibus decantata. Haec ab oratoribus omni eloquentiae genere celebrata. Haec philosophis subtilissimis rationibus percuntata. Haec a medicis ob saluberrimas vires mire commendata. Haec ab aegrotis diu efllagitata. Haec a Theologis admirata, a piis Christianis venerata. denique haec ab omnibus cuiusque natuare, et conditionis gentibus, ob formae elegantiam, misteria, vires, at alia, mirum in modum exoptata, et perquisita diu fuit, at adhuc est».

[103] FERRARI, *Flora,* p. 194: «conciosia cosa che dal fiore di quella divina serita apparisse, come un vital frutto, il cuore dell'amoroso Iddio».

[104] *Ibid.,* p. 192: «venuto finalmenteda' remotissimi confini cdel Perù, e del Messico; ricevuto con canore voci da' poeti, con faconde dagli oratori».

[105] COLONNA, p. 890: «Flos ipse ob signa Passionis Domini devote in eius memoriam habitus, & gestatus, inmundus spiritus arecere existimatur, atque contra incantamenta & veneficia valere» («Esta flor, que por los signos que contiene de la Pasión del Señor se conserva y se hace viajar por el mundo en recuerdo de Él, se cree que evita la influencia de los malos espíritus y que tiene poderes contra encantamientos y envenenamientos»).

[106] PARKINSON, p. 398: «in the flower of this plant are to be seene all the markes of our Saviours Passion (...) as thornes, nailes, speare, whippe, pillar, & etc. (...) advantageous lies (which with [the Jesuits] are tolerable, or rather pious and merito-

rious) wherewith they use to instruct their people; but I dare say, God never willed his Priests to instruct his people with lyes: for they come from the Diuell, the author of them».

[107] OVALLE, libro 1, cap. 23, p. 80.

[108] Matías de ESCOBAR, *America Thebaida: [vitas patrum de los religiosos hermitaños de N.P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Mechoacán]*, 1729-1740, citado por BRADING, *Mexican Phoenix*, p. 143.

[109] HALL, «World of Wonders» and *Worlds of Wonder;* también GODBEER y VAN DE WETERING.

[110] Juan CALVINO, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians,* traducidos por William Pringle, Edimburgo, Calvin Translation Society, 1854, p. 125.

[111] LUXON.

[112] EDWARDS, *History of the Work Redemption,* p. 229, citado por KNIGHT, «Learning the Language of God», p. 537: «the decline of the Jewish church from the highest glory in Solomon's time». Sobre la lectura tipológica de la Naturaleza de Edwards y sus escritos científicos, véase EDWARDS, *Images or Shadows; Typological Writings; Scientific and Philosophical Writings.*

[113] STEIN.

[114] LUKASIK.

[115] Citado por CANUP, p. 138.: «wolves and swine» (...) «a right Embleme of Gods persecuted».

[116] «Thou sorrow, venom elf./ Is this thy play,/ To spin a web out of thyself/ To catch a fly?/ For why?/ I saw a pettish wasp/ Fall therein,/ Whom yet thy whorl pins did not clasp/ Lest he should fling/ His sting./ But as afrais, remote/ Didst stand hereat/ And with thy little fingers stroke/ And gently tap/ His back./ Thus gently him didst treat/ Lest he should pet,/ And in a froppish waspish heat/ Should greatly fret/ Thy net./ Whereas the silly fly,/ Caught by its leg,/ Thou by the throat took'st hastily/ And 'hind the head/ Bite dead./ This goes to pot, that not/ Nature doth call./ Strive not above what strength hath got/ Lest in the brawl/ Thou fall./ Thus fray seems thus to us:/ Hell's spider gets/ His entrails spun to whipcords' thus,/ And wove the nets/ And sets,/ To tangle Adam's race/ In's stratagems/ To their destruction, spoile, made base/ By venom things,/ Damned sins./ But mighty, graciuos Lord,/ Communicate/ Thy grace to break the cord; afford/ Us glory's gate/ And state./ We'll Nightingale sing like,/ When perched on high/ In glory's cage, Thy glory, bright,/ And thankfully,/ For joy» [«Tu, causador de dolor, venenoso enano, ¿es éste tu juego, tejer una tela de araña que sale de tu cuerpo, para atrapar una mosca? ¿Para qué? Yo vi una pequeña avispa caer en ella a la que tus espirales pinzas no atraparían a menos que ella se desproveyera de su aguijón. Pero se mantuvo amedrentada y a distancia y tú con tus pequeños dedos tocaste suavemente su cuerpo. La trataste con tanta delicadeza que se dejó domesticar y en exaltada calentura de avispas se contorsionaba agitadamente en tu red. Mientras que a la estúpida mosca, pillada por su propia pata, la atrapaste con rapidez por el cuello y la mordiste detrás de la cabeza hasta que murió. Ésta va a la olla, la otra no, es lo que enseña la Naturaleza: no luches por encima de la fuerza que tengas si no quieres perecer en la reyerta. Ésta parece ser nuestra pelea también: las arañas del infierno tejen con sus entrañas cuerdas para dar latigazos y las convierten en redes y tratan de atrapar en ellas a la raza de Adán por medio de estratagemas buscando su destrucción, echar (la raza) a perder, degradarla por medio de cosas venenosas, de malditos pecados. Pero el poderoso y gracioso

Señor transmite su gracia para romper esa soga y nos hace ganar las puertas y el estado de gloria. Cantamos pues como ruiseñores cuando nos posamos en lo alto, en la jaula de la gloria, tu gloria, brillando agradecidos por tanta felicidad»]. Edward TAYLOR, «Upon a Spider Catching a Fly», en Christopher B. RICKS (ed.), *The Oxford Book of English Verse,* Oxford University Press, 1999, p. 221. Sobre Taylor véase ROWE, SCHEICK, HOWARD y CHERRY.

[117] Cotton MATHER, *Christian Philosopher,* p. 196, y «New Settlement of Birds».

[118] Cotton MATHER, *Christian Philosopher,* p. 197.

[119] «That the snake was the devil; the mouse a poor contemptible people, which God had brought hither, which should overcome Satan here, and dispossess him of his kingdom». John Wilson, citado por WINTHROP, vol. 1, pp. 83-84.

[120] GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning,* pp. 157-192. Greenblatt relaciona la destrucción del jardín del gozo de Guyon con el colonialismo europeo en América, la ocupación de Irlanda y la destrucción por los protestantes de las imágenes católicas durante la Reforma.

[121] READ.

[122] SPENSER, *Faerie Queene,* libro 2, canto 12, estanza 42, p. 268, y libro 2, canto 12, estanza 83, p. 276, respectivamente: «pickt out by choice of best alive, that natures worke by art can imitate: in which what ever in this worldy state is sweet, and pleasing unto living sense» (...) «tempest of his wrathfulnese» [turn] «blisse» [into] «balefulness», «the fairest» [into] «the fowlest place».

[123] GIAMATI.

[124] Sobre la «Leyenda Negra» de los españoles, véase JUDERÍAS, GARCÍA CÁRCEL, GIBSON (ed.) y MALTBY. Sobre de Bry y la Leyenda Negra, véase BUCHER y John ELLIOTT, «De Bry y la imagen europea de América», en DE BRY, pp. 7-13.

[125] SCHMIDT.

[126] OVIDIO, *Las metamorfosis,* pp. 79-80.

[127] DE BRY, *América,* libro 5, p. 188.

[128] *Ibid.,* libro 4, p. 152.

[129] *Ibid.:* «¿No contrariamos también nosotros cristianos públicamente a Dios, obedeciendo y adorando al diablo? ¿Quién no adolece de este maldito vezo que es la cudicia, llamada idolatría por los apóstoles en referencia al codicioso que oro y plata adora y, en estos, al rey de este mundo? (...) De ahí que el diablo, célere y socarrón, nos muestre este mundo con toda su magnificencia y todos sus bienes, queriendo ansí, por nuestro apetito destas cosas, incitarnos a adorarle, como tentara a Cristo. Verás en este libro qué insaciable cudicia reinaba entre los españoles, a cuánto vezo y oprobio los movía dicha cudicia, con cuán horribles y tiránicos modos tractaron ellos a los pobres indios, y cómo infamemente se degollaron incluso entre ellos mesmos, incitados por la absurda avidez». Véase también *ibid,* libro 5, p. 186: «Es pues justo y merecido pago (que los españoles se hallan matado entre ellos y los ataquen piratas) que corresponde a todos quienes se han entregado al maldito Diablo. Porque no cabe la menor duda que la ambición y el afán de poder provienen del diablo».

[130] *Ibid.,* libro 4, p. 154: «Pero más vale que cada cual reflexione en conciencia sobre los actos de otras gentes de otras naciones, para no imputar tal vergüenza y deshonor sólo al pueblo español. ¿No cometemos día a día actos parecidos? Compramos y acopiamos vino y frutos y los guardamos en nuestras bodegas y graneros traiendo hambre y carestía a los pobres, despojamos a nuestros hermanos de sus bienes y los esmorecemos del todo con engaños, usura y finanzas. Día a día nos asfixiamos los unos a los otros, hechizados por desmedida ambición y cudicia. Por ende no

debemos ser tan célebres en reprender a los españoles, sino examinar antes si somos mejores nosotros o no».

[131] *Ibid.*

[132] Benjamin Schmidt ha mostrado que al principio los holandeses se imaginaron el Nuevo Mundo como una tierra oprimida por la crueldad de los españoles. Intentaron así establecer alianzas con los nativos para expulsar a sus comunes enemigos dominadores. Más tarde los holandeses prefirieron ver el Nuevo Mundo como una tierra de abundancia cuyas riquezas tenían derecho a explotar con el fin de dar lecciones de virtud a los españoles. La última actitud fue, sin embargo, de desencanto y pérdida de inocencia. Conforme vinieron a compartir la riqueza del continente, los holandeses comenzaron a quejarse de su propia corrupción. De Bry parece haber sido consciente de esta amenaza mucho tiempo antes. Véase SCHMIDT.

[133] Theodore DE BRY, «Lectori Theodoricus de Bry salutem», en SCHMIDEL, *Americae pars VII,* p. 4: «Consideratione autem maxime dignum in historiae huius lectione fuerit, quod Deus mirabilia sua opera non velit aeternum manere abscondita & ignota, sed subinde aliquos excitet, qui ea hominibus patefaciant, & omnipotentiam in eis divinam agnoscat, praedicent, atque mirentur. Fuit equidem non minima isthaec Orbis pars America, parentibus nostris hactenus ignota plane atque incognita; Nobis autem hac postrema mundi aetate, divina gratia patefacta est & manifestata, ut occasionem vel inde etiam alquam haberemus, Deum praedicandi, & vitam nostram iuxta ipsius voluntatem pie instituendi» («Más aún, en la lectura de esta historia sería especialmente valioso tener en consideración que Dios no quiere que sus maravillosos trabajos se mantengan escondidos y desconocidos, sino que cada tanto motiva a determinadas personas a que los revelen a los hombres y les den reconocimiento, los proclamen y se maravillen de la divina omnipotencia que contienen. De hecho no es uno de los menos importantes de ellos esta nueva parte del mundo, América, que era completamente desconocida y fue descubierta justo en tiempo de nuestros padres. Sin embargo, nos ha sido revelada a nosotros en esta última era de la tierra a través de la divina Gracia para que podamos incluso tener aún una oportunidad desde la que proclamar a Dios y ordenar nuestra vida piadosamente de acuerdo con Su voluntad»).

[134] STUART, parte 3.

[135] TASSO, *Gerusaleme liberata,* 14.69, p. 283; 14.73, p. 284; 14.76, p. 285; 15.51, p. 296; 16.3, p. 300; 16.1, p. 300; y 15.27, p. 291. Que Tasso ubicó su isla afeminadora en el Nuevo Mundo es algo bien asentado entre los expertos; véase TYLUS, CACHEY y FUCHS, pp. 23-34.

[136] SINGLETON.

[137] SCHMIDEL, *Vera historia,* pp. 1-2: «Narrationes historicae de novis Regionibus & populis, meo iudicio, non tantum iucundae, sed etiam christianis lectu, necessariae sunt. Si immensa, & miranda Dei opera eiusque; ineffabilem misericordiam considerabimus, quam in nos miseros indignosque; Christianos declaravit, quod non tantum sui noticia nos illustravit, sed etiam Adami culpa exitio destinatos preciosos lytro redemit. Contra vero, qua infinita pene millia hominum, qui ut ferae bestiae, destituti omni veri Dei, & eius madatorum cognitione, sine vitae honestate, coniugio, disciplina, legibus, in horribili Idolatria, sordibus, turpibus libidinibus, ebrietate, & carnibus humanarum plusquam barbarica voracitate educati vixerint, & adhuc vivant: Quis chriatianus non per se aestimare poterit, quantas & quam multiplices habeamus causas, toto vitae nostrae tempore, Deo pro his beneficiis gratias agendi» («Los relatos históricos sobre nuevas regiones y nuevos pueblos son, en mi opinión,

no sólo agradables, sino incluso de lectura necesaria para los cristianos. Si tenemos en consideración las inmensas y maravillosas obras de Dios y la inefable compasión que nos tiene declarada a nosotros, abandonados y desmerecedores cristianos, en la que nos ha iluminado no tanto por su propia fama sino para poder redimir también valiosos pueblos condenados a la destrucción por el pecado de Adán; si consideramos por otro lado cuántos miles y miles de hombres han vivido y siguen viviendo como bestias salvajes, desprovistas de cualquier conocimiento de Dios y sus Mandamientos, carentes de toda vida decente, matrimonio, cultura y leyes, educados en la terrible idolatría, la bajeza, las vergonzosas lujurias, la ebriedad y la más bárbara gula hacia la carne humana, ¿qué cristiano no sería entonces capaz de juzgar por sí mismo las muchas y variadas razones que tenemos para dar gracias a Dios por estos beneficios durante toda nuestra vida?»).

[138] WILLIAMSON, p. 10; CORTESÂO, *Nautical Chart of 1424;* ID., *History of Portuguese Cartography,* vol. 2, pp. 52-73; J. E. KELLEY, pp. 27-33; y MORRISON, pp. 81-111.

[139] Sobre los diseños de Rubens para conmemorar la llegada a Amberes del nuevo gobernador de los Habsburgo, véase GEVAERTS y MARTIN, pp. 189-203 (sobre el Arco de la Moneda).

[140] FERRARI, *Hesperides,* libro 1, cap. 1, p. 1: «Hercules profecto nequaquam fabulous est cultura recentior, fabulae involucris, quasi Leonis exuuiis personata: quae labore omnia periuncente, tanquam domitrice clava, magis metuendum excubitore Dracone, diu ineluctabilis difficultatis monstrum ita infregit, atque mactavit: ut Hesperidium pomaria eduli auro spoliaverit: & felici malo nobiles Medorum silvas, extero in solo pridem indociles hospitari, totius iam fere terrarum orbis effecerit inquilinas: imo vero quot auriferas consevit arbores, totidem victoriae suae splendida & pretiiosa trophea statuerit» («De hecho Hércules, personaje en absoluto mítico del todo, representa la cultura de tiempos recientes, enmascarado en el envoltorio de la fábula al igual que su piel de león. Esta cultura, que conquista con trabajo todas las cosas como una poderosa lanza, ha derrotado y matado un monstruo invencible de enorme dificultad mucho más temible que un dragón guardián, de manera que puede robar del Jardín de las Hespérides el oro comestible y puede hacer que los nobles bosques de los persas con sus fértiles manzanas, hasta entonces no enseñados a refugiarse en suelo extranjero, habiten ahora por casi todo el mundo. De hecho, hay tantos árboles dorados por él plantados como espléndicos monumentos edificados en honor a su victoria»).

[141] «Verklaaring van de Tytelprent»: «Dus bloeit de HARTEKAMP daar *Pyton* legt gevelt./ En kruiden, bom, noch mensch met zynen damp meer kwelt:/ Dank zy het *Licht* de ZOON', 't welk nevens dat der MAANE/ De moeder de AARDE ontdekt, opdat ze een doortogt baane/ En, door haar *Sleutelen,* zich voor 't gewas onstuit'/ Dies stort zy eenen *Hoorn* van zeldzaamheden uit:/ AR iert een *Vestingkroon* waar meê Zy zit te parlen/ Op't Vorstlyk *Dierenpaar*: Zy laat zich niet bepaalen/ Aan 't geen natuur in elx saizoen of luchstreek teelt;/ Maar word door ARBEID en door KUNST geprankt, gestreelt/ Tot *Water, Vuur* en *Glas,* de broejing en het luchten/ De groei bevorderen aan planten en aan vruchten/ Dus kan EUROPE hier den *Ommenkring* van 't JAAR/ Breveeren met *Feestoen* gevlochten by malkâer/ Uit de alleredeste *Gewasseb, Urugten, Bloemen*/ Daar AZIE, AFRYQUE en AMERIKA op roemen./ Dit tuigt inzondeheid de *Pisang,* welke Plant/ Het eerst op deze Plaats gewyd aan Nederland,/ Hier, nevens duizenden, Heer Cliffords yver loonen/ En, door Linnaeus Pen, zich aan de waereld toonen» [«"Explicación del frontispicio": Así flore-

ce el BOSQUE DE CIERVOS en el que Pitón yace herida de muerte Y no puede ya dañar las hierbas, árboles, ni a los hombres con sus vapores Gracias a la Luz del SOL que, junto con la de la LUNA Descubre a la madre TIERRA, de manera que logra atravesarla Y, con sus Llaves (?) para las cosechas hace brotar un montón de rarezas: (¿?) Una Corona Fortificada con la que alardea sobre la Principesca Pareja Animal: Ella no se dejará llevar Por lo que la naturaleza produce en cada estación o clima Sino que es presionada, acariciada por el TRABAJO y el ARTE Hasta que el Agua, el Fuego, y el Cristal, el calor y el aire Promueven el crecimiento de plantas y frutos. Así EUROPA puede desafiar el ciclo ANUAL Trenzado con una guirnalda Hecho de las más nobles Cosechas, Frutos, Flores De las que pueden alardear ASIA, ÁFRICA y AMÉRICA En especial el Plátano, una Planta dedicada a los Países Bajos que en este lugar Aprecia mucho, con otros miles, el celo de Mr. Clifford Y que se muestran al mundo a través de la Pluma de Linneo»]. En Linneo, *Hortus Cliffortianus,* Amsterdam, 1737. Agradezco a Willem Klooster la traducción de este pasaje al inglés.

5. *La colonización como horticultura espiritual*

[1] HERRERA, caps. 60-62. Sobre la vida de Santa Catalina de Jesús, véase VARGAS.

[2] Patricia MILLER.

[3] E. A. MATTER; también ASTELL.

[4] «Vida de Santa Teresa de Jesús y algunas de las Mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma por mandato de su confesor, a quien lo envía y dirige, y dice así», en *Obras completas,* p. 62 (cap. 14). Hay también muchos otros pasajes en su autobiografía en los que Teresa de Ávila concibe su alma como un jardín o una flor y a Dios como a un jardinero; véase, *i. e.,* pp. 70 (cap. 16) y 73 (cap. 17). Véase también su exégesis del Cantar de los Cantares, «Conceptos del amor de Dios, Escritos por la beata Madre Teresa de Jesús, sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón», en *Obras Completas,* pp. 503-505.

[5] SAN JOSÉ, pp. 106, 108 (visión de Barros) y 111 (los confesores como jardineros).

[6] VILLA SÁNCHEZ, p. 25.

[7] PETERSON, p. 165 (sobre Actopán) y *passim* (sobre Malinalco). También GUMILLA, pp. 239-242. Sobre la función teatral de los murales, claustros e iglesias de los primeros complejos arquitectónicos en las misiones construidas por agustinos, franciscanos y dominicos en México, véase LARA y EDGERTON.

[8] WARNER, caps. 8, 16 y 20; FALKENBURG; y STRATON.

[9] COWEN.

[10] CONSTABLE, pp. 143-248; FULTON, *From Judgment to Passion,* y «Virgin in the Garden»; y WINSTON-ALLEN.

[11] SWANSON; y BARTLETT, pp. 153-155, 190 y 262-263.

[12] Véase MÚJICA PINILLA, p. 154. Sobre los santos coloniales en México, véase el magistral trabajo de RUBIAL GARCÍA.

[13] Sobre Santa Rosa de Lima, véase FLORES ARAOZ *et al.;* y GRAZIANO. Para la vida de Mariana he seguido la información de la hagiografía de MORÁN DE BUTRÓN. Sobre los padecimientos, las reliquias y la santidad como triunfo sobre la corrupción del cuerpo, véase BYNUM, *Fragmentation* y *Resurrection of the Body.*

[14] Manuel de RIBERO LEAL, *Oración Evangélica en la beatificación de Rosa de Santa María,* Lima, 1675, citado por MYERS, p. 206.

[15] MORÁN DE BUTRÓN, pp. 59-64, esp. p. 63; véase también pp. 24-25 y 42. [El libro 4 de Erdes, considerado una obra apócrifa, fue incluido en la Vulgata tridentina, pero finalmente no ha pasado a formar parte de las traducciones convencionales de la Biblia en castellano, *N. del T.*]

[16] *Ibid.,* p. 42.

[17] RIVADENEYRA, p. 499. Sobre el culto de Felipe de Jesús en México, véase ESTRADA DE GERLERO.

[18] SÁNCHEZ, *Sermón de San Felipe de Jesús,* fol. 13r. Doy las gracias a Cory Conover por conseguirme una copia de este sermón.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.,* fol. 7v.

[21] *Ibid.,* fol. 16v.

[22] Un sólido aunque desfasado análisis de *El Bernardo* de Balbuena, en VAN HORNE.

[23] «El bravo brío español que rompe y mide/ a pesar de Neptuno y sus espantos,/ los golfos que un mundo en dos divide,/ y aquellos nobles estandartes santos,/ que con su sombra dieron luz divina/ a las tinieblas en que estaban tantos». BALBUENA, p. 13.

[24] *Ibid.,* p. 15.

[25] *Ibid.,* p. 76. Sobre los caballos y caballeros de México como superiores a Orlando, véase *ibid.,* pp. 22-23.

[26] *Ibid.,* pp. 64 y 69 respectivamente.

[27] *Ibid.,* p. 68. Sobre la enumeración de las órdenes religiosas, templos y conventos, véase *ibid.,* pp. 64-68 y 100.

[28] Era habitual en América hispánica que las órdenes religiosas presentasen sus instituciones como jardines de enseñanza y piedad bien preservados y en flor. Una controversia sobre Cuzco que se sirve de este lenguaje, en STASTNY.

[29] *Ibid.,* p. 70.

[30] Un análisis de este texto en ROSS. He empleado la edición de 1995 de *Paraíso Occidental* (1683) de Carlos SIGÜENZA Y GÓNGORA.

[31] SIGÜENZA, *Paraíso occidental,* p. 42: «Paradissus est Ecclesia: quatuor flumina suntg quatuor Evangelia: ligna fructifera sunt Sancti; fructus sunt opera Sanctorum; lignum vitae est Christus Sanctus Sanctorum».

[32] Sobre este género pictórico característico de la América Hispánica, véase el hermoso catálogo de la exposición editada por Miguel FERNÁNDEZ FÉLIX y Sara GABRIELA BAZ, *Monjas coronadas: Vida conventual femenina en Hispanoamérica.*

[33] La literatura sobre Nuestra Señora de Guadalupe es inmensa; me he basado en los conocidos trabajos de BRADING (*Mexican Phoenix*), MASA, LAFAYE y POOLE.

[34] La única excepción es OSORIO ROMERO. Véanse pp. 123-126 y 223-235 sobre el tropo de la horticultura en la poesía colonial dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe.

[35] WARNER, caps. 16-17; también STRATTON.

[36] SÁNCHEZ, *Imagen,* pp. 153-281.

[37] *Ibid.,* p. 233.

[38] *Ibid.,* p. 230.

[39] SIGÜENZA Y GÓNGORA, *Primavera Indiana,* pp. 335-358, y versos correspondientes.

[40] La edición de *Estrella de México* de Florencia en *testimonios históricos guadalupanos* (1982) no reproduce el prefacio de la obra. Lo he consultado en Francisco FLORENCIA *La estrella de el norte en Mexico* (1688), s. p.

[41] VILLERÍAS Y ROELAS, p. 354: «memor servia crudelia nostrae».

[42] FLORENCIA (1982), pp. 379-380 (sobre la influencia del rosario en la organización espacial del culto).

[43] Sobre el acontecimiento que llevó a la creación de los asentamientos en Connecticut, véase SHUFFELTON, esp. cap. 6; y LUCAS.

[44] Sobre las restricciones increíblemente rígidas a la hora de ser incluido como miembro de la Iglesia una vez que los puritanos llegaron al Nuevo Mundo (restricciones que pasaban por probar por medio de testimonio público que uno había recibido la gracia de Dios), véase MORGAN.

[45] Curiosamente, no he conseguido dar con ninguna interpretación de los orígenes del sello de Connecticut.

[46] El asunto de la transformación corporal inducida por la gracia no ha sido, que yo sepa, analizado. El cuerpo era visto en la Edad Moderna como materia fácilmente alterable (en términos raciales tanto como de género) por los sueños, el clima y la excreción o circulación de fluidos corporales. Los puritanos entendían la conversión como si Dios fuera un «sello» impreso sobre la cera que era el cuerpo humano.

[47] John COTTON, *Treatise of the Covenant,* pp. 32 y 215.

[48] *Ibid.,* p. 19. «And so the Lord cometh to leave a man neither Root nor Branch: For by a spirit of Bondage the Lord blasteth all flesh; but when it cometh unto the goodliness of flesh, that is consumed by a spirit of Burning». *Ibid.,* p. 19.

[49] «[The] Lord usually scattereth some little seeds of faith in the hearts of those that he will bring unto himselfe; which seed being sowne, doth sometimes quickly put forth» (...) «Though our planting into Christ, be a new creation of us, yet this hinders not but there may be a preparation thereto by faith». BULKELEY, pp. 335 y 371, respectivamente. Sobre las distintas etapas de la vida espiritual (preparación, justificación y santificación), véase HOLIFIELD, *Theology in America,* p. 42.

[50] Sobre la protección del jardín-iglesia en el Nuevo Mundo por medio de setos, véase CARROLL, cap. 6.

[51] Roger WILLIAMS, cap. 28. ROSENMEIER, «Teacher and the Witness», rechaza todo intento de presentar a Williams como un precursor de la tolerancia religiosa.

[52] «What if the weeds grow so neere the inclosure (or hedge) round about the garden that they easily creep into de Garden, and (...) choack the good herbs?». John COTTON, *Bloudy Tenent,* p. 151, citado por CARROLL, p. 114. Una síntesis del debate en el contexto del auge del milenarismo puritano en HOLIFIELD, *Theology in America,* pp. 51-52; véase también ROSENMEIER, «Teacher and the Witness».

[53] Sobre el primitivismo de la iglesia puritana, véase BOZEMAN.

[54] SANDERSON, p. 120 (tercer sermón): «*possessed* of the Land, and *growne* to years of better strength» (..) «*eate* of the fruit of the Land». Las cursivas son del original. Sobre el debate Sanderson-Cotton en Inglaterra, véase ROSENMEIER, «Eater and Non-Eaters».

[55] SHEPARD, p. 362: «olive trees» (...) «whose oyle in the lamp give light to all the house», «figs» [who] «helpe without taxes and prefer and give gifts» and «grow in most base and barren soyle (...) and scatter [their] roots and out of every th. fetcheth moisture», and «grape vines», «holy men». Sobre Shepard como una figura polari-

zadora dentro de la controversia sobre la libertad de gracia (antonomianos), véase WINSHIP.

[56] [The land] «that was not sown» (...) «look out and espy all approaching dangers». WILLARD, pp. 90 y 98, respectivamente.

[57] DANFORTH, p. 59: «wear soft clothing» [as] «in king's houses».

[58] «The vineyard is all overgrown with thorns and nettles cover the face thereof, and the stone wall thereof is broken down». *Ibid.,* pp. 68-69.

[59] [What] «distinguished New England from other colonies and plantations in America» [was not] «our transportation over the Atlantic Ocean, but the ministry of God's faithful prophets and *the fruition* of his holy ordinances». *Ibid.,* p. 73 (la cursiva es mía).

[60] «GLEANING day by day in the field of God's ordinances, even among the sheaves, and gathering up handfuls, which the Lord let fall of purpose for you, and at night going home and beating out what you have gleaned, by meditation, repetition, conference, and therewith feeding yourselves and your families». *Ibid.,* p. 66.

[61] Thomas SHEPARD, *Day-Breaking, If not The Sun-Rising of the Gospell With the Indians in New-England,* [(1647) 1834], p. 4, citado por CANUP, p. 164: «woody and rocky soile» so that puritans had «been discouraged to put plow to such dry and rocky ground», but «some few [natives] it may bee (...) are better soile for the Gospel than wee can thinke».

[62] CARROLL, *Puritanism and the Wilderness,* pp. 123-126.

[63] John COTTON, *Briefe Exposition,* pp. 9, 14 y 53. Sobre la exégesis de Cotton dentro del más amplio contexto de las interpretaciones puritanas del Cantar de los Cantares, véase HAMMOND.

[64] Esta idea de que los puritanos podían ocupar el territorio de cualquiera de esas dos maneras es uno de los temas del trabajo de Lepore. Lepore argumenta que los puritanos trataban de distanciarse de la brutalidad del Anticristo español en el Nuevo Mundo a la vez que incurrían sistemáticamente ellos mismos en actos de brutalidad. Y les salió bien. Hoy día la historiografía norteamericana sobre el período colonial parece no estar segura de si la colonización de la América británica fue un acto de «conquista» o de «asentamiento».

[65] «I will make them to take roote here; and that is, where they and their soile agree well together, when they are well and sufficiently provided for, as plants suckes nourishment from the soyle that fitteth it» (...) «By planting the Ordinances of God» [they become] «tress of righteousness». [By not] «trespassing against God» [and not] «exposing themselves to affliction» [puritans would be] «a noble Vine, a right seede». «You shall never finde that God ever rooted out a people that had the Ordinances planted amongst them, and themselves planted into the Ordinances: never did God suffer such plants to be plucked up». John COTTON, *Planters Plea,* pp. 14, 15, 16 y 18, respectivamente.

[66] William WILLIAMS, *Death of a Prophet,* p. 23, citado por GURA, p. 57: «the felling of a mighty spreading Tree in a Forest [that caused] all the trees about it to shake». William WILLIAMS, *Death of a Prophet,* p. 23, citado por GURA, p. 57.

[67] EDWARDS, «Personal Narrative», p. 796: «of a sweet, pleasant, charming, serene, calm nature» (...) «an inexpressible purity, brightness, peacefulness and ravishment of the soul» (...) «like a field or garden of God, with all manner of pleasant flowers». EDWARDS, «Personal Narrative», p. 796.

[68] EDWARDS, *Some Thoughts,* p. 353: «probable this work will begin in America».

[69] EDWARDS, *Religious Affections,* pp. 184-185: «It is with professions of religion, especially such as become so in a time of outpouring of the Spirit of God, as it is with the blossoms in the spring». [All blossoms] «look fair and promising; but yet very many of them never come to anything». All «look beautiful and gay as the others» [so it is difficult to] «distinguish those blossoms which have in them the secret virtue, which will afterwards appear in the fruit» (...) «mature fruit which comes afterwards, and not the beautiful colors and smells of the blossoms». EDWARDS, *Religious Affections,* pp. 184-185.

[70] Discursos análogos sobre la gestión de las almas en clave de colonización y jardinería espiritual aparecen también en los asentamientos en el Nuevo Mundo por parte de los hugonotes; véase KAMIL, quien concede un papel central a la teología hugonota del diseñador de grutescos y jardines Bernard Palissy.

6. *Hacia un Atlántico «pan-americano»*

[1] GREENE, «Beyond Power».

[2] CAÑIZARES-ESGUERRA, *How to Write the History of the New World.*

[3] PAGDEN, SEED, *Ceremonies of Possession* y *American Pentimento;* también CHAPLIN.

[4] BOLTON. Benjamin Keen ha descrito el «generoso entusiasmo [de Bolton] (...) por los valientes exploradores y misioneros españoles» como una «defensa "de la proeza del hombre blanco" en el [caso del] colonialismo español». Véase KEEN, «Main Currents», p. 662. Una revisión más benigna aunque crítica de los estudios de Bolton sobre la frontera hispánica en la herencia de su discípulo John Francis Bannon, en WEBER, *Myth,* pp. 55-88.

[5] KAGAN, «Prescott's Paradigm».

[6] KEEN, «Main Currents».

[7] Véase LANNING, *Academic Culture* y *Eighteenth-Century Enlightenment;* LEONARD, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora, Baroque Times in Old Mexico* y *Books of the Brave.*

[8] Véase HANKE, *Spanish Struggle for Justice* y *Aristotle and the American Indians.*

[9] Véase SIMPSON, *Encomienda in New Spain* y *Studies in the Administration of the Indians.*

[10] Véase AITON, *Antonio de Mendoza;* ZIMMERMAN, *Francisco de Toledo.* Herert I. PRIESTLEY fue el iniciador del género; véase su *José de Gálvez.*

[11] Véase TANNENBAUM, *Slave and Citizen;* y FREYRE, *Masters.*

[12] La reclamación por parte de Bolton de una historia de América de dimensión continental fue rechazada expeditivamente por historiadores de Estados Unidos y México, que argumentaban que Estados Unidos y América Latina eran entidades cultural e históricamente inconmensurables. Dos artículos representativos de esta visión son O'GORMAN y WHITAKER. Para Whitaker sólo durante la Ilustración las dos sociedades se acercaron entre sí.

[13] PIKE, pp. 193-296.

[14] El Pan American Institute of Geography and History apoyó la propuesta de Bolton e incluso elaboró un programa de Historia de América, pero cerró sus puertas a comienzos de los años sesenta habiendo producido bastante poco en materia de novedades de investigación y perspectivas académicas. Una breve síntesis de esta ini-

ciativa en el contexto de la propuesta de Bolton en HANKE, pp. 3-50. Sobre el papel normativo de Europa en la historia en general, véase CHAKRABARTY. Sobre el excepcionalismo norteamericano, véase RODGERS, «Exceptionalism».

[15] KARRAS, BENJAMIN, ARMITAGE y BRADDICK.

[16] KICZA.

[17] Véase HIJIYA y la serie de pequeñas respuestas a su propuesta por parte de prestigiosos historiadores occidentales en el *William and Mary Quarterly,* 3.ª serie, 51, 4, 1994, pp. 717-754.

[18] TAYLOR.

[19] ADELMAN y ARON. Véase también CHASE y el AHR Forum, «Revolutions in the Americas», en la *American Historical Review,* 105, 2000, pp. 93-152, donde se incluyen ensayos a cargo de Jack GREENE, Franklin W. KNIGHT y Jaime E. RODRÍGUEZ.

[20] ARMITAGE y BRADDICK. Véase también el número especial de la revista *Itinerario,* 23, 2, 1999, con artículos de David HANCOCK, Silvia MARZAGALLI y Carla RAHN PHILLIPS sobre los mundos atlánticos británico, francés y español respectivamente.

[21] Véase, por ejemplo, la elegante pero potente crítica de John H. ELLIOTT a la mayor parte de los ensayos reunidos en ARMITAGE y BRADDICK, «Atlantic History». Véase también su *En búsqueda* y *Britain and Spain.*

[22] Narrativas pan-americanas de amplia visión, en BLACKBURN, ELTIS, PAGDEN y SEED, *Ceremonies of Possession* y *American Pentimento.*

[23] Sobre las dimensiones globales de la mayoría de los imperios europeos de la Edad Moderna, véase RINGROSE; SUBRAHMANYAM, *Portuguese Empire;* RUSSELL-WOOD, *Portuguese Empire;* y KAMEN.

[24] GRUZINSKI.

[25] L. A. PÉREZ.

[26] RODGERS, «Exceptionalism»; ROSS, «Historical Consciousness»; y GREENE, *Intellectual Construction.*

[27] TYRRELL, y KARRAS. Que dichas perspectivas comparativas tienden a reforzar la tesis del «excepcionalismo americano» puede verse en la crítica de Morton KELLER a James C. SCOTT, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1998. Entre los sociólogos, los enfoques comparativos y los globales (en torno del concepto de «sistema mundial») han permanecido separados y sin relación entre sí. Los recientes procesos de globalización están, sin embargo, forzando a los sociólogos a reconsiderar la oportunidad de mantener estas fronteras. Véase sobre esto ARRIGHI.

[28] BENDER, «Historians», p. 8.

[29] *Ibid.,* p. 12.

[30] WEIL.

[31] Jaime Rodríguez ha estudiado el impacto de las guerras en mucho mayor detalle y ha ofrecido una potente y persuasiva interpretación del impacto de las guerras sobre el subdesarrollo de América Latina durante el siglo XIX que resulta equiparable a las interpretaciones de Fernández-Armesto sobre las causas de la repentina divergencia. Véase RODRÍGUEZ, «Emancipation» e *Independence.* Rodríguez demuestra la «pobreza de la teoría» característica de las interpretaciones recientes sobre las guerras enfocadas desde una perspectiva continental amplia, como es el caso de la ofrecida por Langley.

[32] Sobre las guerras véase WOOD, LANGLEY y la crítica a cargo de RODRÍGUEZ, «Emancipation».

[33] Estudios relevantes sobre estas tradiciones culturales en HARTZ y VELIZ.

[34] La obra de FERNÁNDEZ-ARMESTO *Americas* apoya su crítica de las explicaciones culturalistas y dependentistas sobre el subdesarrollo en los brillantes y heterodoxos planteamientos de Dunkerley.

[35] BENDER, *Rethinking;* Howe, RODGERS, *Atlantic Crossing;* O'ROURKE y WILLIAMSON; y GABACCIA.

[36] Además de los numerosos artículos sobre la Francia colonial en Norteamérica y sobre el Caribe británico y de las referencias a la historiografía hispanoamericana ya citados, el *William and Mary Quarterly* ha publicado desde 1990 tres números especiales dedicados a la historia del Atlántico que tratan sobre encuentros coloniales (abril de 1992), raza e ideologías raciales (enero de 1997) y esclavitud afroamericana (abril de 1999). Aparte de un número especial sobre fronteras de enero de 1999, mi revisión de los textos publicados en el *Journal of the Early Republic* dio como fruto un único artículo con una remota perspectiva atlántica: Jack RAY THOMAS, «Latin American Views of US Politics in the Niteteenth Century», 1992, pp. 357-380. Véase, sin embargo, el ímpetu a favor de la internacionalización del *Journal of American History* durante el año 1992; sobre las motivaciones subyacentes a este impulso, véase THELEN.

[37] Richard WHITE, *Middle Ground.* El estudio de ADELMAN y ARON llega hasta comienzos del siglo XIX.

[38] Véase TANNENBAUM, FREYRE, DEGLER, D. B. DAVIS, THOMAS, THORNTON, BLACKBURN, BERLIN (especialmente el capítulo sobre los «Criollos atlánticos»), ELTIS y AHM Forum, «Crossing Slavery Boundaries», *American Historical Review,* 105, 2000, pp. 451-484, con artículos a cargo de David BRION DAVIS, Peter KOLCHIN, Rebecca J. SCOTT y Stanley L. ENGERMAN.

[39] Hay, con seguridad, una tradición de estudios comparados sobre fronteras que exploran las expansiones imperiales desde China a Rusia y de Sudáfrica a Australia y el Nuevo Mundo; véase, por ejemplo, WEBB, LATTIMORE, WYMAN y KROEBER (eds.); MILLER y STEPHEN (eds.); SAVAGE y THOMPSON (eds.); y LAMAR y THOMPSON (eds.). Los latinoamericanistas se están interesando cada vez más por los estudios fronterizos comparados; véase BARETTA y MARKOFF; PLATT y DI TELLA (eds.); SOLBERG, WEBER y RAUSH (eds.); SLATTA; y GUY y SHERIDAN. Sirviéndose de los casos de Canadá y Argentina, Jeremy Adelman ha acabado con muchas de las preferencias convencionales que dominaban los estudios comparados de las praderas y las pampas (como el de las granjas y los agricultores propietarios en el norte frente a las haciendas y arrendatarios en el sur), véase ADELMAN, *Frontier Development.*

[40] WYMAN, *Round-Trip;* HOERDER. Algunos autores, sin embargo, han extendido el estudio de las migraciones europeas del siglo XIX dentro de Europa y en dirección al Nuevo Mundo (y de regreso de él) para incluir Brasil y Argentina; véase, por ejemplo, NUGENT, BAILY y MOYA.

[41] Richard WHITE, «*It's Your Misfortune*», pero véase el capítulo de Walter NUGENT en LIMERICK *et al.* (eds.), *Trails,* que incluye de hecho Brasil y Argentina.

[42] Véase no obstante BENDER, *Rethinking;* HOWE; RODGERS, *Atlantic;* O'ROURKE y WILLIAMSON, también GABACCIA para perspectivas alternativas. Dos estudios representativos del Profiriato en WASSERMAN y VANDERWOOD. Un manual que sitúa con éxito el México del siglo XIX en el contexto más amplio de la historia de las fronteras es el de MACLACHLAN y BEEZLEY.

[43] Sobre la esclavitud de plantación del Nuevo Mundo como inextricablemente unida a la construcción de instituciones modernas, véase BLACKBURN y GILROY, pp. 41-71

[44] Jeremy Adelman ha tratado de interpretar el liberalismo decimonónico en Argentina desde una perspectiva global más amplia; véase ADELMAN, *Republic*. Véase también DUNKERLEY. Un esfuerzo por presentar como originales e incluso normativos (de hecho anticipadores de los europeos) los intentos de los criollos latinoamericanos de construir naciones en ANDERSON, cap. 4. Un estudio magistral de cómo el sufragio femenino se estableció primero fuera del mundo norteamericano, y en asentamientos periféricos antes que en centros metropolitanos, en MARKOFF.

[45] Algunos estudiosos argumentan que la guerra civil americana fue de hecho un combate entre dos «naciones» diferentes, cuyas identidades habían quedado ligadas antes de la guerra a las dinámicas de las políticas de partidos. Una síntesis de esta literatura en FREDRICKSON. Una narración semejante sobre la construcción nacional en BUSHNELL.

[46] R. D. G. KELLEY, GILROY y D. G. WHITE.

[47] BAILYN y O'REILLY.

[48] LEWIS y WIGEN. Sobre la categoría de «despotismo oriental» aplicada a la crítica al estalinismo, véase Karl A. WITTFOGEL, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1957. Rusia había sido desde tiempo atrás definida como «oriental»; véase WOLFF. El carácter «asiático» de Rusia, por ejemplo, permitió a los observadores occidentales pasar por alto (e incluso justificar) la hambruna de 1932-1933 producida por la colectivización forzosa impuesta por los bolcheviques en el campo ucraniano. Véase sobre esto ENGERMAN. Los rusos mismos han asumido este concepto; véase KINGSTON-MANN. Con la desintegración de la Unión Soviética y su integración en la Unión Europea, los intelectuales polacos, checos y húngaros han sido obligados a vérselas con cuestiones parecidas. Intelectuales checos como Milan Kundera insisten en que «Praga está [intelectualmente hablando] al oeste de Viena». Su «Oeste», sin embargo, sólo aspira a extender el Atlántico Norte al interior de la antigua Europa del Este. Agradezco a John Markoff que me llamase la atención sobre este fenómeno.

[49] JARDINE y BROTTON; y Deborah HOWARD.

[50] GOFFMAN.

[51] BURUMA y MARGALIT; y OHNUKI-TIERNEY.

[52] Véase, por ejemplo, O'REILLY y BAILYN.

[53] SCHMIDT-NOWARA.

[54] Una historia de los discursos transnacionales alternativos sobre América Latina, en ROJAS MIX.

[55] STERN, «Feudalism».

[56] Véase WALLERSTEIN y STERN, «Ever More Solitary».

[57] MIGNOLO, pp. vii-xvii y 1-25.

[58] GONZÁLEZ ECHEVERRÍA.

[59] TOEWS.

[60] Benjamin KEEN, «Main Currents»; y J. J. JOHNSON. La lista que sigue no pretende ser exhaustiva y sólo incluye trabajos en inglés; la literatura en francés, español y portugués es por supuesto enorme. Más aún, he excluido a propósito los muchos trabajos de calidad realizados por críticos de la literatura como Rolena ADORNO, Margarita ZAMORA, Nicolas SHUMWAY, Doris SOMMER y Deborah POOLE, así como

los de Anthony PAGDEN, David BRADING, Fernando CERVANTES y otros historiadores radicados en Gran Bretaña. El período colonial parece haber a menudo atraído más atención en gran medida debido a que su tema de estudio sigue siendo Europa. Véase los trabajos de LANNING y LEONARD citados en la bibliografía. Véase también GRAFTON; Benjamin KEEN, *Essays* y *Aztec Image;* MACCORMACK; Luis MARTÍN; y PHELAN. Sobre el período nacional, véase HALE, *Mexican Liberalism* y *Transformations;* SKIDMORE, *Black into White;* GOOTENBERG; STEPAN; y LOVE, *Crafting the Third World.* Estoy seguro de que habría que añadir muchos otros libros, pero aún así la lista seguiría quedándose corta.

[61] Una reciente e incisiva crítica sobre estos constructos en HART.

[62] YÚDICE.

[63] Una crítica certera sobre esta historiografía, en BLAUT.

[64] CAÑIZARES-ESGUERRA, «Iberian Science in the Renaissance».

[65] Véase PREBISH *et al.;* Celso HURTADO, *A economia brasileira (Contribuçâo á análise do seu desenvolvimiento),* Río de Janeiro, A. Noite, 1954; ID., *Uma economia dependente,* Río de Janeiro, Ministério de EducaCâo e Cultura, 1956; ID., *Formaçâo econômica do Brasil,* Río de Janeiro, Fondo de Cultura, 1959; Aníbal PINTO DE SANTA CRUZ, *Chile, un caso de desarrollo frustrado,* Santiago, Ed. del Pacífico, 1959; Aldo FERRER, *La economía argentina: las etapas de su desarrollo y problemas actuales,* México, Fondo de Cultura Económica, 1963; Osvaldo SUNKEL y Pedro PAZ, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del subdesarrollo,* Madrid, Siglo XXI de España, 1970; René VILLAREAL, *El desequilibrio externo en la industrialización de México (1929-1975): un enfoque estructuralista,* México, Fondo de Cultura Económica, 1976. Una historia del proceso de historización de la crítica a Prebisch, en LOVE, «Furtado».

[66] Véase André GUNDER FRANK, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America. Historical Studies of Chile and Brazil,* Nueva York, Monthly Review Press, 1967; Fernando HENRIQUE CARDOSO y Enzo FALETTO, *Dependencia y desarrollo en América Latina: Ensayo de interpretación sociológica,* México, Siglo XXI Editores, 1969 (traducido al inglés como *Dependency and Development in Latin America,* Berkeley, University of California Press, 1979); HALPERÍN-DONGHI, *Historia contemporánea de América Latina;* Stanley J. STEIN y Barbara H. STEIN, *The Colonial Heritage of Latin America: Essays on Economic Dependence in Perspective,* Nueva York, Oxford University Press, 1970; E. BRADFORD BURNS, *Latin America: A Concise Interpretative History,* Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1972; y Banjamin KEEN y Mark WASSERMAN, *A Short History of Latin America*, Boston, Houghton Mifflin, 1980; y Thomas SKIDMORE y Peter H. SMITH, *Modern Latin America,* Nueva York, Oxford University Press, 1984.

[67] Véase HALPERÍN-DONGHI, «"Dependency Theory" and Latin American Historiography». Véase también Fernando HENRIQUE CARDOSO, «The Consumption of Dependency Theory in the United States», *Latin American Research Review,* 12, 3, 1997, pp. 7-24.

[68] SCHWARTZ. Puede parecer que los historiadores latinoamericanos se están alejando del paradigma atlántico, pero se mantienen metodológicamente dentro de la historiografía norteamericana; véase SKIDMORE, «Studying the History».

[69] VAN YOUNG, «Was There an Age of Revolution in Spanish America?».

[70] Richard WHITE, «Trashing the Trails». Acerca de tramas trágicas y cómicas, véase Hayden WHITE. Aunque las imágenes fronterizas de cowboys, llaneros y gauchos en ocasiones se solapan entre sí, y aunque se produjeron también en América

Latina imágenes de la frontera como «tierra baldía» y «tierra virgen» refortalecedora, cuna de la nacionalidad, las historiografías sobre la frontera en Estados Unidos y Latinoamérica tomaron caminos distintos. Acerca de los temas solapados y las diferencias entre ellas, véase SLATTA, pp. 3-34; y GUY y SHERIDAN, pp. 7-12.

[71] HALPERÍN-DONGHI, «Argentines Ponder the Burden of the Past».

[72] GALEANO.

[73] Un estudio de caso sobre esta tendencia en SHUMWAY; véase también HALPERÍN-DONGHI, «Argentines Ponder the Burden of the Past».

[74] Este tropo organiza la historiografía sobre la «teoría de la dependencia». Ejemplos exteriores a la escuela «dependentista» en JACOBSEN. Más recientemente Jeremy ADELMAN ha tratado de llamar la atención sobre los potenciales riesgos de este enfoque; véase su «Introduction: The Problem of Presistence in Latin American History», en ADELMAN (ed.), *Colonial Legacies,* pp. 1-13.

[75] Sobre la historia y la persistencia de estos estereotipos, véase PIKE.

[76] Revisiones historiográficas en LOCKHART; KEEN, «Main Currents»; KICZA; RUSSELL-WOOD, «United States Scholarly Contributions»; y Eric VAN YOUNG, «Recent Anglophone Scholarship». Una visión positiva sobre el *repartimiento* en BASKES.

[77] Hay, por supuesto, excepciones; para un deliberado intento de acabar con «visiones predominantes [que] sostenían que la experiencia de Nueva España había sido negativa [llena de inagotable crueldad y destrucción, o una simple y directa dominación de un grupo sobre otro]» véase por ejemplo RODRÍGUEZ y MACLACHLAN. Los autores proponen con valentía el argumento de que «la historia de Nueva España representa [en términos de creación de una cultura verdaderamente híbrida y mestiza] un importante logro humano nunca igualado en otras partes del mundo» (prefacio a la edición ampliada, 1990). Por mi parte encuentro particularmente iluminador el énfasis en la religión que hacen MILLS y TAYLOR.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de, *Historia natural y moral de las Indias* (1590), Madrid, Alonso Martín, 1608.

ADELMAN, Jeremy, *Frontier Development: Land, Labour and Capital on the Wheat-lands of Argentina and Canada, 1890-1914,* Oxford, Clarendon Press, 1994.

— «Introduction: The problem of Persistence in Latin American History», en ADELMAN (ed.), *Colonial Legacies,* Nueva York, Routledge, 1999, pp. 1-13.

— *Republic of Capital: Buenos Aires and the Legal Transformation of the Atlantic World,* Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1999.

— (ed.), *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History,* Nueva York, Routledge, 1999.

ADELMAN, Jeremy, y ARON, Stephen, «From Borderlands to Borders: Empires, Nation-States, and the Peoples in Between in North American History», *American Historical Review,* 104, 3, 1999, pp. 814-841.

AGUILAR Y LEIRA, Francisco del, *Desengaño contra el mal uso del tabaco,* Córdoba, Salvador de Cea Tesa, 1634.

AITON, Arthur S., *Antonio de Mendoza, First Viceroy of New Spain,* Durham (NC), Duke University Press, 1927.

ALBERRO, Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700,* México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

ALVAR, Manuel, «Fantastic Tales and Chronicles of the Indies», *Hispanic Issues,* 9, 1992, pp. 163-182.

ANCHIETA, José de, *De gestis Mendi de Saa (poema epicum)* (1563), edición a cargo de José María FORNELL LOMBARDO, Granada, Santa Rita, 1992.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities: reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (1983), edición revisada, Nueva York, Verso, 1991 (existe traducción al castellano, México, Fondo de Cultura Económica, 1993).

APPLEBY, Joyce, «A Different Kind of Independence: The Postwar Restructuring of the Historical Study of Early America», *William and Mary Quarterly,* 3.ª serie, 50, 1993, pp. 245-267.
— *Inheriting the Revolution. The First Generation of Americans,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2000.
ARMAS WILSON, Diana de, *Cervantes, The Novel and the New World,* Oxford, Oxford University Press, 2000.
ARMITAGE, David, y BRADDICK, Michael (eds.), *The British Atlantic, 1500- 1800,* Nueva York, Palgrave MacMillan, 2002.
ARRIAGA, Pablo de, *Extirpación de la idolatría del Pirú* (1621), edición a cargo de H. URTEGA, Colección de Libros y Documentos Referentes a Historia del Perú, 2.ª serie, vol. 1, Lima, San Martí, 1920.
ARRIGHI, Giovanni, «Globalization and Macrosociology», en Janet ABU-LAGHOD (ed.), *Sociology for the Twenty-First Century; Continuities and Cutting Edges,* Chicago (Il.), Chicago University Press, 2000, pp. 117-133.
ASTELL, Ann W., *The Song of Songs in the Middle Ages,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990.
AVALLE-ARCE, Juan Bautista, *La épica colonial,* Pamplona, Universidad de Navarra, 2000.
ÁVILA, Teresa de, *Obras Completas,* edición a cargo de Luis SANTULLANO, Madrid, Aguilar, 1951.
BAILEY, Michael D., *Battling Demons: Witchcraft, Heresy, and Reform in the Late Middle Ages,* University Park (Penn.), Pennsylvania State University Press, 2003.
BAILY, Samuel L., *Immigrants in the Land of Promise: Italians in Buenos Aires and New York City, 1870-1914,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1999.
BAILYN, Bernard, «The Idea of Atlantic History», *Itinerario,* 20, 1, 1996, pp. 19-44.
BALBUENA, Bernardo, *Grandeza Mexicana,* Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1941.
BANCROFT, Edward, *An Essay on the Natural History of Guiana, in South America,* Londres, T. Becket and P. A. De Hondt, 1769.
BARCO CENTENERA, Martín del, *Argentina y conquista del Río de la Plata* (1602), edición a cargo de Silva TIEFFEMBERG, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1998.
BARETTA, Silvio Duncan, y MARKOFF, John, «Civilization and Barbarism: Cattle Frontiers in Latin America», *Comparative Studies in Society and History,* 20, 1978, pp. 587-620.
BARKER, Francis; HULME, Peter, y IVERSEN, Margaret (eds.), *Cannibalism and the Colonial World,* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
BARLETT, Robert, *The Making of Europe: Conquest, Colonization and Cultural Change,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1993 (existe traducción al castellano, Valencia, Universitat de València, 2003).

BARROS, Joan de, *Asia: Dos feitos que os portugueses fizeram no descobrimiento e conquista dos mares e terras do oriente, primera decada* (1552-1553), edición a cargo de António BAIÃO, 4.ª ed., Scriptores Rerum Lusitaniarum, serie A, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1932.
BASKES, Jeremy, *Indians, Merchants, and Markets: A Reinterpretation of the Repartimientoa and Spanish-Indian Economic Relations in Oaxaca, 1750-1821,* Stanford (Ca.), Stanford University Press, 2000.
BAUCKHAM, Richard, *Tudor Apocalypse: Sixteenth-Century Apocalypticism, Millenarianism and the English Reformation,* Oxford, Sutton Courtenay, 1978.
BAUDOT, Georges, *Utopia and History in Mexico: The First Chroniclers of Mexican Civilization, 1520-1569,* Niwot (Col.), University Press of Colorado, 1995 (original en francés, *Utopie et histoire au Mexique: Les Premiers Chroniqueurs de la civilisation mexicaine, 1520-1569,* Toulousse, Privat, 1977; existe traducción al castellano, Madrid, Espasa-Calpe, 1983).
The Beginning, Progress, and Conclusion of Bacon's Rebellion in Virginia in the Years 1675 and 1676, American Colonial Tracts Monthly, 8, 1897.
BEHAR, Ruth, «Sex and Sin, Witchcraft and the Devil in Late-colonial Mexico», *American Ethnologist,* 14, 1987, pp. 34-54.
BENAVENTE, Toribio de, *Historia de los Indios de Nueva España* (ca. 1550), edición a cargo de Claudio ESTEVA FABREGAT, Colección de Crónicas de América, Madrid, Dastin, 2001.
BENDER, Thomas, «Historians, the Nation, and the Plentitude of Narratives», en Thomas BENDER (ed.), *Rethinking American History in a Global Age,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 2002, pp. 1-21.
— «Strategies of Narrative Synthesis in American History», *American Historical Review,* 107, 2002, pp. 129-153.
— (ed.), *Rethinking American History in a Global Age,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 2002.
BENJAMIN, Thomas; HALL, Timothy, y RUTHERFORD, David, *The Atlantic World in the Age of Empire,* Boston (NE), Houghton Mifflin, 2000.
BERCOVITCH, Sacvan, «New England Epic: Cotton Mather's "Magnalia Christi Americana"», *English Literary History,* 33, 1966, pp. 337-350.
— (ed.), *Typology and Early American Literature,* Amherst (Mass.), University of Massachusetts Press, 1972.
— *American Jeremiad,* Madison (Wi.), University of Wisconsin Press, 1978.
BERLIN, Ira, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America,* Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1998.
BLACKBURN, Robin, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800,* Londres, Verso, 1997.
BLAUEU, Joan, *Geographia, qua est cosmographiae Blauianae,* 11 vols., Amsterdam, Joan Blaeu, 1662-1665.
BLAUT, J. M., *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History,* Nueva York, Guilford Press, 1993.

BLESSINGTON, Francis, *«Paradise Lost» and the Classical Epic,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.

BOLTON, Herbert Eugene, «The Epic of Greater America», *American Historical Review,* 38, 1993, pp. 448-474. Reproducido en Lewis HANKE (ed.), *Do the Americas Have a Common History?,* Nueva York, Knopf, 1964, pp. 67-100.

BOND, Edward L., «Source of Knowledge, Source of Power: The Supernatural World in English Virginia, 1607-1624», *Virginia Magazine of History and Biography,* 108, vol. 2, 2000, pp. 105-138.

BOSIO, Iacomo, *La trionfante e gloriosa croce,* Roma, A. Ciacone, 1610.

BOSSY, John, *Christianity in the West, 1400-1700,* Oxford, Oxford University Press, 1985.

— «Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments», en Edmund LEITES (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

BOUZA, Fernando, *Communication, Knowledge, and Memory in Early Modern Spain,* Filadelfia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 2004 (existe versión en castellano, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2000).

BOZEMAN, Theodore Dwight, *To Live Ancient Lives: The Primitivist Dimension in Puritanism,* Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1988.

BRADING, David, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and the Liberal State,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

— *Mexican Phoenix: Our Lady of Guadalupe. Image and Process,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

BREMER, Francis J., «Endecott and the Red Cross: Puritan Iconoclasm in the New World», *Journal of American Studies,* 24, 1990, pp. 5-22.

BROWN, Jonathan, y ELLIOTT, John H., *A Palace for the King: The Buen Retiro and the Court of Philip IV,* edición aumentada y revisada, New Haven (Conn.), Yale University Press, 2004 (existe traducción al castellano, Madrid, Taurus, 2003).

BROWN, Paul, «This thing of darkness I acknowledge mine»: *The Tempest* and the Discourse of Colonialism», en Jonathan DELLIMORE y Aland SINFIELD (eds.), *Political Shakespeare: New Essays in Cultural materialism,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1985, pp. 48-71.

BROWN, Peter, *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity,* Chicago (Il.), University of Chicago Press, 1981.

BRUMM, Ursula, *American Thought and Religious Typology,* New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1970 (original en alemán, *Die religiose Typologie im amerikanischen Denken: Ihre Bedeutung für die amerikanischer Literatur –und Geistesgeschichte,* Leiden, Brill, 1963).

BRUNSFELD, Otto, *Herbarum vivae eicones ad naturae imitatione,* Estrasburgo, Ioannem Schotum, 1532.

BRY, Theodore de, *America (1590-1634)*, edición a cargo de Gereon SIEVERICH, Madrid, Siruela, 1992.
BRY, Theodore de, *et al.* (eds.), *Americae pars I-XIII*, Frankfurt a.M, 1590-1634.
BUCHER, Bernardette, *Icon and Conquest: A Structural Analysis of the Illustrations of de Bry's Great Voyages,* Chicago (Il.), University of Chicago Press, 1981.
BULKELEY, Peter, *The Gospel-Covenant; or the Covenant of Grace Opened,* 2.ª ed. aumentada, Londres, Mathew Simmons, 1651.
BURUMA, Ian, y MARGALIT, Avishai, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies,* Nueva York, Penguin Books, 2004.
BUSHNELL, David, *The Making of Modern Colombia: A Nation in Spite of Itself,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1993.
BUSTAMANTE DE LA CÁMARA, Juan, *De animantibus Scripturae Sacrae. Tomus Primus: De reptilibus vere animantibus Sacrae Scripturae,* Alcalá de Henares, Juan Gracián, 1595.
BYNUM, Carolyn Walker, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion,* Nueva York, Zone Books, 1992.
— *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 1200-1336,* Nueva York, Columbia University Press, 1995.
CACHEY, Theodore, «Tasso's Navigazione del Mondo Nuovo and the Origins of the Columbus Encomium», *Italica,* 69, 3, 1992, pp. 326-343.
CACIOLA, Nancy, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 2003.
CALANCHA, Antonio de la, *Chronica moralizada del orden de San Augustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía,* Barcelona, Pedro Lacavallería, 1639.
CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La aurora en Copacabana* (1672), edición a cargo de Ezra S. ENGLING, Londres, Támesis, 1994.
— «La semilla y la cizaña», en Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *Autos sacramentales,* edición a cargo de Enrique RULL FERNÁNDEZ, 7 vols., Madrid, Fundación José Antonio de CASTRO, 2002, vol. 3, pp. 817-893.
CALVETE DE ESTRELLA, Juan Cristóbal, *Elogio de Vaca de Castro,* edición a cargo de José LÓPEZ DE TORO, Madrid, CSIC, 1947.
CALVO, Hortensia, «The Politics of Print: The Historiography of the Book in Early Spanish America», *Book History,* 6, 2003, pp. 277-305.
CANUP, John, *Out of the Wilderness: The Emergence of an American Identity in Colonial New England,* Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1990.
CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-century Atlantic World,* Stanford, Stanford University Press, 2001.
— «Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?», *Perspectives on Science,* 12, 2004, pp. 86-124.

CÁRDENAS, Juan de, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias* (1591), Madrid, Alianza Editorial, 1988.

CARRANZA, Francisco Xavier, *La transmigración de la iglesia a Guadalupe,* México, Colegio de San Ildefonso, 1749.

CARROLL, Peter N., *Puritanism and the Wilderness: The Intellectual Significance of the New England Frontier, 1629-1700,* Nueva York, Columbia University Press, 1969.

CASTELLANOS, Juan de, *Primera parte de las elegías de varones illustres de Indias,* Madrid, Viuda de Alonso Gómez, 1589.

CASTELLI, Pietro, *Exactissima descriptio rariorum quarundam plantarum, qu[a]e contientur Rom[a]e in Horto Farnesio,* Roma, Iacobi Mascardi, 1625.

CAVE, Alfred A., *The Pequot War,* Amherst (Mass.), University of Massachusetts Press, 1996.

CERVANTES, Fernando, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1994.

CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 2000.

CHAPLIN, Joyce, *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2001.

CHAPMAN, George, «De Guiana, de carmen epicum», en Lawrence KEMYS, *A Relation of the second voyage to Guiana,* Londres, Thomas Dawson, 1596, fols. Av-A4r.

CHAPMAN, George; JOHNSON, Ben, y MARSTON, John, *Eastward hoe. As it was playd in the Black-friers. By the Children of her Maiesties Reuels* (1605), edición a cargo de R. W. VAN FOSSEN, Manchester, Manchester University Press-Baltimore, John Hopkins University Press, 1979.

CHASE, Jeanne, «Porous Boundaries and Shifting Borderlands: The American Experience ina New World Order», *Reviews in American Histiry,* 26, 1998, pp. 54-69.

CHASTEEN, John, *Born in Blood and Fire: A Concise History of Latin America,* Nueva York, Norton, 2001.

CHERRY, Conrad, *Nature and Religion: From Edwards to Bushnell,* Filadelfia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 1980.

CHEFITZ, Eric, *The Poetics of Imperialism,* Oxford, Clarendon Press, 1991.

CIEZA DE LEÓN, Pedro, «La Crónica del Perú (primera parte)» (1553), en *Obras completas,* edición a cargo de Carmelo SÁENZ DE SANTA MARÍA, 3 vols., Monumenta Hispano-Indiana, Madrid, CSIC, 1984.

CLARK, Stuart, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Mondern Europe,* Oxford, Oxford University Press, 1997.

CLENDDINNEN, Inga, *Ambivalent Conquest: Maya and Spaniards in Yucatan, 1517-1570,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

COLONNA, Fabio, *Annotationes et additiones*, en *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus seu plantarum animalium mineralium mexicanorum historia,* Roma, Vitalis Mascardi, 1651, pp. 841-899.
COLÓN, Cristóbal, *El libro de las profecías* (ca. 1500), Madrid, Alianza Editorial, 1992.
CONSTABLE, Giles, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
COPLAND, Patrick, *Virginia's God be thanked, or A sermon of thanksgiving for the happie successe of the affayres in Virginia this last yeare,* Londres, editado por I[ohn] D[awson] para William Sheffard y John Bellamie, 1622.
CORTESÂO, Armando, *Nautical Chart of 1424 and the Early Discovery and Cartographical Representation of America: A Study on the Histiry of Early Navigation and Cartography,* Coimbra, University of Coimbra, 1954.
— *History of Portuguese Cartography,* 2 vols., Coimbra, Junta de InvestigaCôes do Ultramar-Lisboa, 1969-1971.
COTTON, John, *The Planters Plea or the Grounds of Plantations Examined, And usual Objections answered,* Londres, William Iones, 1630.
— *The Bloudy Tenent washed, And made white in the bloud of the Lambe,* Londres, Matthew Symmons para Hannah Allen, 1647.
— *A Briefe Exposition of the whole Book of Canticles, or Song of Solomon,* Londres, J. Young para CharlesGreen, 1648.
— *A Treatise of the Covenant of Grace, As it is dispensed to the Elect Seed, effectually unto Salvation,* Londres, Ja. Cottrel para John Allen, 1659.
COWEN, Painton, *Rose Windows,* San Francisco, Chronicle Books, 1979.
CRESSY, David, «Books as Totems in Seventeenth-century England and New England», *Journal of Library History,* 21, 1986, pp. 92-106.
CUMMINS, John, *Francis Drake: The Lives of a Hero,* Nueva York, St. Martin's Press, 1995.
DACOSTA, Blas, *Sermón en la solemnísima colocación de la sagrada reliquia del Santo Lignum Crucis,* Lima, Luis de Lyra, 1649.
DANFORTH, Samuel, «A Brief Recognition of New Englands Errand into the Wilderness», en A. W. PLUMSTEAD (ed.), *The Wall and the Garden: Selected Massachusetts Election Sermons, 1670-1775,* Minneapolis (Min.), University of Minnesota Press, 1968.
DASTON, Lorraine, y PARK, Katherine, *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750,* Nueva York, Zone Books, 1998.
DÁVILA PADILLA, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes, y casos notables de Nueva España* (1596), Bruselas, Ivan de Meerveque, 1625.
DAVID, Alex, *Chivalry and Romance in English Renaissance*, Cambridge, D. S. Brewer, 2003.
DAVIS, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770-1823,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1975.

DAVIS, Elizabeth B., *Myth and Identity in the Epic of Imperial Spain,* Columbia (Mi.), University of Misouri Press, 2000.

DAWSON, John David, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 2001.

DE LA CRUZ, Sor Juana Inés, *The Divine Narcissus/ El divino Narciso,* edición a cargo de Patricia A. PETERS y Renée DOMEIER, Alburquerque (NM), University of New Mexico Press, 1998.

DEGLER, Carl N., *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States,* Nueva York, MacMillan, 1971.

DEMOS, John, *Entertaining Satan: Witchcraft and the Culture of Early New England,* Oxford, Oxford University Press, 1982.

DESCARTES, René, *Meditationes de prima philosophia,* Amsterdam, Ludovico Elzevirium, 1642 (existe traducción al castellano, Madrid, Espasa-Calpe, varias ediciones).

DODOENS, Rembert, *A nievve Herball, or historie of plantes: wherin is contayned the whole doscourse and perfect description of all sortes of Herbes and Plantes,* Londres, Gerard Dewes, 1578.

DORANTES DE CARRANZA, Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de Nueva España* (1604), edición a cargo de José María ÁGREDA Y SÁNCHEZ, México, Museo Nacional, 1902.

DUNKERLEY, James, *Americana: The Americas in the World Around 1850 (or «Seeing the Elephant» as the Theme for an Imaginary Western),* Londres, Verso, 2000.

DUVIOLS, Jean-Paul, y MOLINÉ-BERTRAND, Annie (eds.), *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américain,* París, Presses Universitaires de France, 1996.

DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial,* Lima, Institut Français d'etudes Andines, 1971.

EDEN, Richard, *The Decades of the Newe Worlde or West India,* Londres, Guilhelmi Powell para William Seres, 1555.

EDGERTON, Samuel Y., *Theaters of Conversion: Religious Architecture and Indian Artisans in Colonial Mexico,* Alburquerque (NM), University of New Mexico Press, 2001.

EDWARDS, Jonathan, *Images of Shadows of Divine Things,* edición a cargo de Perry MILLER, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1948.

— *The Works of Jonathan Anderson,* edición a cargo de Perry MILLER, John E. SMITH, Herry S. STOUT *et al.,* 23 vols. New Haven (Conn.), Yale University Press, 1957.

— *The Religious Affections,* edición a cargo de John E. SMITH, vol. 2 de *Works of Jonathan Edwards,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1959.

— *Scientific and Philosphical Writings,* edición a cargo de Wallace ANDERSON, vol. 6 de *Works of Jonathan Edwards,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1980.

— *A History of the Work of Redemption,* edición a cargo de John WILSON, vol. 9 de *Works of Jonathan Edwards,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1989.

— *Some Thoughts*, en *The Great Awakening,* edición a cargo de Wallace ANDERSON, Lowance MASON y David WATTERS, vol. 11 de *Works of Jonathan Anderson,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1993.

— «Personal Narrative», en Jonathan EDWARDS, *Letters and Personal Writings,* edición a cargo de George S. CLAGHORN, vol. 16 de *Works of Jonathan Edwards,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1998.

EISENBERG, Daniel, *Romances of Chivalry in the Spanish Golden Age,* Newark (Del.), Juan de la Cuesta, 1982.

ELIOT, John, *Tears of repentance: or, A further narrative of the progress of the Gospel amongst the Indians in Nevv-England,* Londres, Peter Cole, 1653.

ELLIOTT, John H., *Britain and Spain in America: Colonists and Colonized,* The Stenton Readings, Reading, University of Reading, 1994.

— *En búsqueda de la historia atlántica,* Las Palmas de Gran Canaria, Cabildo de Gran Canaria, 2001.

— «Atlantic History: A Circumnavigation», en David ARMITAGE y Michael BRADDICK (eds.), *British Atlantic,* Nueva York, Palgrave MacMillan, 2002, pp. 233-249.

ELTIS, David, *The Rise of African Slavery in the Americas,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

ENGERMAN, David C., «Modernization from Other Shore: American Observers and the Costs of Soviet Economic Development», *American Historical Review,* 105, 2000, pp. 383-416.

ERCILLA, Alonso de, *La Araucana* (1569, 1578 y 1589), Colección Sepan Cuantos, núm. 99, México, Porrúa, 1968.

ESTRADA DE GERCLERO, Elena Isabel, «Los protomártires del Japón en la hagiografía novohispana», en *Los pinceles de la historia: De la patria criolla a la nación mexicana, 1750-1860,* México, Museo Nacional de Arte-Instituto Nacional de Bellas Artes, 2000.

EVANS, J. Martin, *Milton's Imperial Epic,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1996.

FABER, Johann, «Aliorum Novae Hispaniae animalium Nardi Antonii Recchi imagines et nomina», en Francisco HERNÁNDEZ, *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus seu plantarum animalium mineralium Mexicanorum Historia,* Roma, Vitalis Mascardi, 1651, pp. 456-839.

FALKENBURG, Reindert L., *The Fruit of Devotion: Mysticism and the Imagery of Love in Flemish Paintings of the Virgin and Child, 1450-1550,* Filadelfia (Penn.), John Benjamins, 1994.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe, *Before Columbus: Exploration and Colonization from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492,* Filadelfia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 1987 (existe versión en castellano, Madrid, Cátedra, 1993).

— *Columbus,* Oxford, Oxford University Press, 1991 (existe versión en castellano, Barcelona, Crítica, 1992).
— *The Americas: A Hemispheric History,* Nueva York, Ransom House, Modern Library, 2003 (existe versión en castellano, Madrid, Debate, 2004).
FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, Isla y Tierra-firme del Mar Océano* (1535-1557), edición a cargo de J. NATALICIO GONZÁLEZ y José AMADOR DE LOS RÍOS, 14 vols., Asunción del Paraguay, Guaranda, 1944-1945.
FERNÁNDEZ DE QUIRÓS, Pedro, *Memorial,* Madrid, 1609. Reproducido en Carlos SANZ, *Australia: Su descubrimiento y denominación,* Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1973, pp. 23-26.
FERNÁNDEZ FÉLIX, Miguel, y BAZ, Sara Gabriela (eds.), *Monjas coronadas: vida conventual femenina en Hispanoamérica,* México, Museo Nacional del Virreinato, 2003.
FERRARI, Giovanni Battista, *Flora, overo cultura di fiori* (1633), Roma, Pier'Ant. Facciotti, 1638.
— *Hesperides sive de malorum aureorum cultura et usu. Libri Quatuor,* Roma, Sumptibus Hermanni Scheus, 1646.
FITZGEFFREY, Charles, *Sir Francis Drake, His Honorable Life's Commendation, and His Tragical Death's Lamentation,* Oxford, Joseph Barnes, 1596.
FLETCHER, Francis, *The World Encompassed by Sir Francis Drake* (1628), Londres, Nicholas Bourne, 1652.
FLORENCIA, Francisco de, *La Estrella de el* [*sic*] *Norte de Mexico,* México, por doña María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1688. Reproducida en *Testimonios históricos guadalupanos*, edición a cargo de Ernesto de la TORRE VILLAR y Ramiro NAVARRO DE ANDA, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
FLORES ARAOZ, José; MÚJICA PINILLA, Ramón; WUFFARDEN, Luis Eduardo, y GUIBOVICH PÉREZ, Pedro, *Santa Rosa de Lima y su tiempo,* Lima, Banco de Crédito del Perú, 1995.
FORSYTH, Neil, *The Satanic Epic,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 2003.
FREDRICKSON, George M., «Nineteenth-century American History», en Anthony MOLHO y Gordon S. WOOD (eds.), *Imagined Histories*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998, pp. 164-184.
FREEDEBERG, David, *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginning of Modern Natural History,* Chicago (Il.), University of Chicago Press, 2002.
FREYRE, Gilberto, *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization,* Nueva York, Knopf, 1946. Originalmente publicado como *Casa-grande senzala: Formaçao da familia brasileira so o regimen de economia patriarcal,* Río de Janeiro, Maia & Schmidt, 1933.
FRYE, Northrop, *The Great Code: The Bible and Literature,* Nueva York, Harcourt, 1982.

FUCHS, Bárbara, *Mimesis and Empire: The New World, Islam, and European Identities,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
FULTON, Rachel, *From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200,* Nueva York, Columbia University Press, 2002.
— «The Virgin in the Garden, or Why Flowers Make Better Prayers», *Spiritus,* 4, 2004, pp. 1-23.
GABACCIA, Donna, «A Long Atlantic in a Wider World», *Atlantic Studies,* 1, 2004, pp. 1-24.
GALEANO, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina,* Madrid, Siglo XXI de editores España, 1971.
GAMBARA, Lorenzo, *De navigatione Christophori Columbi libri quattuor,* Roma, Franciscum Zannettum, 1581.
GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *La leyenda negra: Historia y opinión,* Madrid, Alianza Editorial, 1981.
GARCÍA, Gregorio, *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales,* Valencia, Patricio Mey, 1606.
GEVAERTS, Jean Gaspard, *Pompa introitus honori Ferdinandi Austriaci Hispaniarum Infantis,* Amberes, Apud Ioannem Meursium, 1641.
GIAMATTI, A. Bartlett, *The Earthly Paradise and the Renaissance Epic,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1966.
GIBSON, Charles (ed.), *The Black Legend: Anti-Spanish Attitudes in the Old World and New,* Nueva York, Knopf, 1971.
GIL, Juan, «La épica latina quiñenista y el descubrimiento de América», *Anuarios de Estudios Americanos,* 40, 1983, pp. 203-251.
GILMAN, Stephen, «Bernal Díaz del Castillo and Amadís de Gaula», en *Studia Philologica: Homenaje ofrecido a Dámaso Alonso,* 2, Madrid, Gredos, pp. 99-114.
GILROY, Paul, *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness,* Londres, Routledge, 1993.
GODBEER, Richard, *The Devil's Dominion: Magic and Religion in Early New England,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
GODDARD, Peter A., «The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611-1650», *Canadian Historical Review,* 78, 1997, pp. 40-62.
GOFFMAN, Daniel, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
GONZÁLEZ ECHEVERRÍA, Roberto, «Europeans in Wonderland», *New York Times Book Review,* 16 de febrero de 1992.
GOODMAN, Jennifer R., *Chivalry and Exploration, 1298-1630,* Rochester (NY), Boydell Press, 1998.
GOOTENBERG, Paul, *Imagining Development: Economic Ideas in Peru's «Fictitious Prosperity» of Guano, 1840-1880,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1993.
GRAFTON, Anthony, *New World, Ancient Texts: The Power of Tradition and the Shock of Discovery,* Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1992.

GRAY, Robert, *A good speed to Virginia,* Londres, Felix Kyngston para William Welbie, 1609.

GRAZIANO, Frank, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of St. Rose of Lima,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

GREENBLATT, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare,* Chicago (Il.), University of Chicago Press, 1980.

— *Learning to Curse: Esays in Early Modern Culture,* Nueva York, Routledge, 1990.

— *Marvellous Possessions: The Wonder of the New World,* Chicago (Il.), University of Chicago Press, 1991.

— (ed.), *New World Encounters,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1993.

GREENE, Jack P., *Pursuits of Happiness. The Social Development of Early British Colonies and the Formation of American Culture,* Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1988.

— «Interpretive Frameworks: The Quest for Intellectual Order in Early American History», *William and Mary Quarterly,* 3.ª serie, 48, 1991, pp. 515-530.

— *The Intellectual Construction of America: Exceptionalism and Identity from 1492 to 1800,* Chapel Hill (NC), University of North Carolina, 1993.

— «Beyond Power: Paradigm Subversion and Reformulation and the Re-Creation of the Early Modern Atlantic World», en *Interpreting Early America: Historiographical Essays,* Charlottesville (Vi.), University Press of Virginia, 1996.

GREENFIELD, Amy Butler, *A Perfect Red: Empire, Espionage, and the Quest for the Color of Desire,* Nueva York, HarperCollins, 2005.

GREGORY, Brad S., *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

GRETSER, Jakob, «Descriptio floris Indici, quem Granadillam vocant», en *Hortvs S. Crucis...,* Ingolstadt, Adami Sartorii, 1610.

GRIFFITHS, Nicholas, *The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru,* Norman (Ok.), University of Oklahoma Press, 1996.

GURZINSKI, Serge, *Les Quattre Parties du monde: Histoire d'une mondialisation,* París, Martinère, 2004.

GUMILLA, José, *El Orinoco Ilustrado: Historia natural, civil y geográfica de este gran río...,* Madrid, Manuel Fernández, 1741.

GURA, Philip F., *Jonathan Edwards: America's Evangelical,* Nueva York, Hill & Wang, 2004.

GUY, Donna, y SHERIDAN, Thomas E., «On Frontiers: The Northern and Southern Edges of the Spanish Empire in the Americas», en Donna GUY y Thomas E. SHERIDAN (eds.), *Contested Ground: Comparative Frontiers on the Northern and Southern Edges of the Spanish Empire,* Tucson (Az.), University of Arizona Press, 1998.

HAKLUYT, Richard, *Principall Navigations,* 12 vols., Glasgow, James MacLehose & Sons, 1903-1904.
— *The Original Writings and Correspondence of the Two Richard Hakuyts,* edición a cargo de E. G. R. TAYLO, 2 vols., Londres, Hakluyt Society, 1935.
HALE, Charles, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821-1852,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1968 (existe traducción al castellano, México, Siglo XXI, 1977).
— *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-century Mexico,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1989.
HALL, David D., «A World of Wonders: The Mentality of the Supernatural in Seventeenth-century New England», en David D. HALL y David GRAYSON Allen (eds.), *Seventeenth-century New England,* Publications of the Colonial Society of Massachusetts, vol. 63, Boston (Mass.), Colonial Society of Massachusetts, 1984.
— *Worlds of Wonder, Days of Judgemente: Popular Belief in early New England,* Nueva York, Knopf, 1989.
— *Cultures of Print: Essays in the History of the Book,* Amerst (Mass.), University of Massachusetts Press, 1996.
HALPERÍN-DONGHI, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
— «Dependency Theory and Latin American Historiography», *Latin American Research Review,* 17, 1, 1982, pp. 115-130.
— «Argentines Ponder the Burden of the Past», en Adelman (ed.), *Colonial Legacies,* Nueva York, Routledge, 1999, pp. 151-173.
HAMMOND, Jeffrey A., «The Bride in Redemptive Time: John Cotton and the Canticles Controversy», *New England Quarterly,* 56, 1983, pp. 78-102.
HANKE, Lewis, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America,* Filadelfia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 1949.
— *Aristotle and the American Indians: A Study in Race Prejudice in the Modern World,* Chicago (Il.), Regnery, 1959.
— «Introduction», en Lewis HANKE (ed.), *Do the Americas Have a Common History?,* Nueva York, Knopf, 1964, pp. 3-50.
— (ed.), *Do the Americas Have a Common History? A Critique of the Bolton Thesis,* Nueva York, Knopf, 1964.
HART, Roger, «The Great Explanandum», *American Historical Review,* 105, 2000, pp. 486-493.
HARTZ, Louis, *The Founding of New Societies: Studies in the History of United States, Latin America, South Africa, Canada, Australia,* Nueva York, Harcourt, 1964.
HAYES, Edward, «A report of the voyage and successe thereof, attempted in the yeere of our Lord 1583 by Sir Humfrey Gilbert knight...», en Richard HAKLUYT, *The Principall Navigations, Voiages and Discoveries of the English nation...,* Londres, George Bishop & Ralph Newberie, 1589.

HELGERSON, Richard, *Forms of Nationhood: The Elizabethan Writing of England,* Chicago, University of Chicago Press, 1992.
HENNINGEN, Gustav, *The Witches' Advocate: Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition,* Reno (Ne.), University of Nevada Press, 1980.
HERNÁNDEZ, Francisco, *Rerum medicarum Novae Hispaniae thesaurus seu plantarum animalium mineralium Mexicanorum Historia...,* Roma, Vitalis Mascardi, 1651.
HERRERA, Catalina de Jesús María, *Autobiografía de la Vble. Madre Sor Catalina de Jesús Ma. Herrera, Religiosa de Coro del Monasterio de Santa Catalina de Quito,* Quito, Santo Domingo, 1950.
HIJIYA, James A., «Why the West is Lost», *William and Mary Quarterly,* 3.ª serie, 51, 1994, pp. 276-292.
HOERDER, Dirk (ed.), *Labor Migration in the Atlantic Economies: The European and North American Working Classes During the Period of Industrialization,* Westport (Conn.), Greenwood Press, 1985.
HOLIFIELD, Brooks, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1974.
— *Theology in America. Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 2003.
HOOKER, Thomas, *The Soules Implantation into the Naturall Olive,* Londres, R. Young, 1640.
HOUSLEY, Norman, *The Soules Ingrafting into Christ,* Londres, J. H. for Andrew Crooke, 1637.
— *Religious Warfare in Europe, 1400-1536,* Oxford, Oxford University Press, 2002.
HOWARD, Alan B., «The World as Emblem: Language and Vision in the Poetry of Edward Taylor», *American Literature,* 44, 1972, pp. 359-384.
HOWARD, Deborah, *Venice and the East: The Impact of the Islamic World in Venetian Architecture, 1100-1500,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 2000.
HOWE, Daniel Walker, *American History in an Atlantic Context,* Oxford, Oxford University Press, 1993.
HUBBARD, William A., *A General History of New England, from the Discovery to MDCLXXX* (1680, 1848), Nueva York, Arno Press, 1972.
HUERGA, Álvaro, *Los alumbrados de hispanoamérica (1570-1605),* vol. 3 de *Historia de los alumbrados (1570-1630),* Madrid, Fundación Universitaria Española, 1986.
HULME, Peter, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797,* Londres, Methuen, 1986.
HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Nueva York, Simon & Schuster, 1996 (existe traducción al castellano, Barcelona, Paidós, 1997).
— *Who are We? The Challenges to American National Identity,* Nueva York, Simon & Schuster, 2004.

HURTADO, Tomás, *Chocolate y tabaco ayvno eclesiastico y natvral: si este le quebrante el chocolate, y el tabaco al natural, para la sagrada comunión,* Madrid, F. García, 1645.

HUTSON, Lorna, «Chivalry for Merchants; or Knights of Temperance in the Realm of Gold», *Journal of Medieval and Early Modern Studies,* 26, 1996, pp. 29-59.

JACOBSEN, Nils, *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1993.

JAFFARY, Nora E., *False Mystics: Deviant Orthodoxy in Colonial Mexico,* Lincoln (Ne.), University of Nebraska Press, 2004.

JAIME I, rey de Inglaterra, *Daemonologiae, in Forme of a Dialogue. Divided into three bookes,* Londres, William Aspley y W. Cotton, 1603.

— *A Covnterblaste to Tobacco,* Londres, R. Barker, 1604. Reimpreso en Amsterdam, Theatrum Orbis Terrarum, y en Nueva York, Da Capo Press, 1969.

JARDINE, Lisa, y BROTTON, Jerry, *Global Interests: Renaissance Art Between East and West,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 2000.

JOHNSON, Edward, *A history of New-England. From the English planting in the yeere 1628 untill the yeere 1652...,* Londres, Nath Brooke, 1654.

JOHNSON, John I., «One Hundred Years of Historical Writing on Modern Latin America by United States Historians», *Hispanic American Historical Review,* 65, 1985, pp. 763-764.

JOHNSON, Robert, *Noua Britannia. Offering most excellent fruites by planting in Virginia. Exciting all such as be well affected to further the same,* Londres, John Windet para Samuel Macham, 1609.

JUDERÍAS, Julián, *La leyenda negra: Estudios acerca del concepto de España en el extranjero,* 9.ª ed. Barcelona, Araluce, 1943.

KAGAN, Richard, *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-century Spain,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1990 (existe traducción al castellano, Madrid, Nerea, 1991).

— «Prescott's Paradigm: American Historical Scholarship and the Decline of Spain», en Anthony MOLHO y Gordon S. WOODS (eds.), *Imagined Histories,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998, pp. 324-348.

KALLENDORF, Craig, «Representing the Other: Ercilla's *La Araucana,* Virgil's *Aeneid,* and the New World Encounter», *Comparative Literature Studies,* 40, 4, 2003, pp. 394-414.

KAMEN, Henry, *Empire: How Spain Became a World Power, 1492-1763,* Nueva York, Harper Collins, 2003 (existe traducción al castellano, Madrid, Aguilar, 2003).

KAMIL, Neil, *Fortress of the Soul: Violence, Metaphysics, and Material Life in the Huguenots' New World, 1517-1751,* Baltimore, John Hopkins University Press, 2005.

KARLSEN, Carol F., *The Devil in the Shape of a Woman: Witchcraft in the Colonial New England,* Nueva York, Vintage Books, 1989.

KARRAS, Alan L., «The Atlantic World as a Unit of Study», en Alan L. KARRAS y J. R. MCNEILL (eds.), *Atlantic American Societies: From Columbus Through Abolition, 1492-1888*, Londres, Routledge, 1992, pp. 1-15.

KEEN, Benjamin, *The Aztec Image of Western Thought*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press, 1971.

— «Main Currents in the United States Writings on Colonial Spanish America, 1884-1984», *Hispanic American Historical Review*, 65, 1985, pp. 657-682.

— *Essays in the Intellectual Histiry of Colonial Latin America*, Boulder (Co.), Westview Press, 1998.

KEEN, Maurice, *Chivalry*, New Haven (Conn.), Yale University Press, 1984 (existe traducción al castellano, Barcelona, Ariel, 1986).

KELLER, Morton, «Looking at the State: An American Perspective», *American Historical Review*, 106, 2001, pp. 114-118.

KELLEY, James E., jr., «Non-Mediterranean Influences That Shaped the Ztlantic in the Early Portolan Charts», *Imago Mundi*, 31, 1979, pp. 18-35.

KELLEY, Robin D. G., «"But a Local Phase of a World Problem": Black History's Global Vision, 1883-1950», *Journal of American History*, 86, 1999, pp. 1045-1077.

KEMYS, Lawrence, *A Relation of the second voyage to Guiana*, Londres, Thomas Dawson, 1596.

KICZA, John E., «The Social and Ethnic Historiography of Colonial Latin America: The Last Twenty Years», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 48, 1991, pp. 515-530.

KINGSTON-MANN, Esther, *In search of the True West: Culture, Ecomics, and Problems of Russian Development*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1999.

KIRCHER, Athanasius, *China monumentis, qua sacris qua profanis...*, Amsterdam, Jacobum à Meurs, 1667. Reimpreso en Francfurt a.M, Minerva, 1966.

KNAPP, Jeffrey, *An Empire Nowhere: England, America, and Literature from Utopia to the Tempest*, Berkeley (Ca.), University of California Press, 1992.

KNIGHT, Janice, «Learning the Language of God: Jonathan Edwards and the Typology of Nature», *William and Mary Quarterly*, 3.ª serie, 48, 1991, pp. 531-551.

— *Orthodoxies in Massachusetts: Rereading American Puritanism*, Cambridge (Mass.), Harvar University Press, 1994.

KUPPERMAN, Karen Ordahl, *Indians and English. Facing Off in Early America*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2000.

LAFAYE, Jacques, *Quetzacóatl et Guadalupe: La formation de la conscience nationale au Mexique*, París, Gallimard, 1974 (existe traducción al castellano, México, Fondo de Cultura Económica, 1977).

LAKE, Peter, «Anti-Popery: The Structure of a Prejudice», en Richard CUST y Ann HUGHES (eds.), *Conflict in Early Stuart England: Studies in Religion and Politics, 1603-1642,* Londres, Longman, 1989, pp. 72-106.
LAMAR, Howard, y THOMPSON, Leonard (eds.), *The Frontier in History: North America and South Africa Compared,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1981.
LANCRE, Pierre de, *Tableau de l'inconstance de mauvais anges et demons où il est amplement traicté des sorciers & de la sorcelerie* (1612), edición a cargo de Nicole JACQUES-CHAQUIN, París, Aubier, 1982.
LANDSMAN, Ned C., *From Colonials to Provincials. American Thought and Culture, 1680-1760,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1999.
LANGLEY, Lester, *The Americas in the Age of Revolution, 1750-1850,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1996.
LANNING, John T., *Academic Culture in the Spanish Colonies,* Londres, Oxford University Press, 1940.
— *The Eighteenth-century Enlightenment in the University of San Carlos de Guatemala,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1956.
LARA, Jaime, *City, Temple, Stage: Escathological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain,* Notre Dame (Ind.), University of Notre Dame, 2004.
LAS CASAS, Bartolomé de, *The Tears of the Indians: Being An Historical and true Account of the cruel Massacres and Slaughters of above Twenty Millions of innocent People...,* Londres, J. C. para Nath Brook, 1656. Traducción al inglés de la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552).
— *Historia de las Indias* (1552-1561), vol. 3 de *Obras Completas,* edición a cargo de Miguel Ángel MEDINA, Jesús Ángel BARREDA e Isacio PÉREZ FERNÁNDEZ, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
LASSO DE LA VEGA, Gabriel Lobo, *Mexicana,* edición a cargo de José AMOR Y VÁZQUEZ, Biblioteca de Autores Españoles, vol. 232, Madrid, Ediciones Atlas, 1970.
LATHAM, Jacqueline E. M., «*The Tempest* and King Jame's *Daemonologiae*», *Shakespeare Survey,* 28, 1975, pp. 117-123.
LATTIMORE, Owen, *Studies of Frontier History: Collected Papers, 1928-1958,* Londres, Oxford University Press, 1958.
LEFKOWITZ, Mary, *Greek Gods, Human Lives: What We Can Learn from Myths,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 2003.
LEONARD, Irving, *Don Carlos de Sigüenza y Góngora: A mexican Savant of the Seventeenth Century,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1929.
— *Books of the Brave: Being an Account of Books and of Men in the Spanish Conquest and Settlement of the Sixteenth-century New World,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1949.
— *Baroque Times in Old Mexico: Seventeenth-centiry Persons, Places, and Practices,* Ann Arbor (Mi.), University of Michigan Press, 1959.

LEPORE, Jill, *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity,* Nueva York, Knopf, 1998.
LESTRINGANT, Frank, *Le Cannibale: Grandeur et décadence,* París, Perrin, 1994.
LEWASKI, Barbara Kiefer, *Protestant Poetics and the Seventeenth-century Religious Lyric,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1979.
LEWIS, Laura A., *Hall of Mirrors: Power, Witchcraft, and Caste in Colonial Mexico,* Durham (NC), Duke University Press, 2003.
LEWIS, Martin W., y WIGEN, Kären E., *The Myth of Continents: A Critique of Metageography,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1997.
LIMERICK, Patricia Nelson; MILNER II, Clyde A., y RANKIN, Charles E. (eds.), *Trails: Toward a New Western History,* Lawrence (Ka.), University Press of Kansas, 1991.
LINNEO, Carl von, *Hortus Cliffortianus...,* Amsterdam, 1737.
LOCKHART, James, «The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential», *Latin American Research Review,* 7, 1972, pp. 6-45.
LOVE, Joseph L., *Crafting the Third World: Theorizing Underdevelopment in Rumania and Brazil,* Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1996.
— «Furtado, Social Science, and History», en Jeremy ADELMAN (ed.), *Colonial Legacies,* Nueva York, Routledge, 1999, pp. 193-205.
LOVEJOY, David S., «Satanizing the American Indian», *New England Quarterly,* 67, 1994, pp. 603-621.
LOVEJOY, Paul E., *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa,* 2.ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
LOWANCE, Mason I., *The Language of Canaan: Metaphor and Symbol in New England from the Puritans to the Trascendentalists,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1980.
LOYOLA, Ignacio de, *Ejercicios espirituales,* Bilbao, Mensajero, 1996.
LUCAS, Paul, *Valley of Discord: Church and Society Along the Connecticut River, 1636-1725,* Hanover (NH), University Press of New England, 1976.
LUKASIK, Christopher, «Feeling the Force of Certainty: The Divine Science, Newtonianism, and Jonathan Edwards's "Sinners in the Hands of an Angry God"», *New England Quarterly,* 73, 2, 2000, pp. 222-245.
LUPHER, David, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-century Spanish America,* Ann Arbor (Mi.), University of Michigan Press, 2003.
LUXON, Thomas H., *Literal Figures: Puritan Allegory and the Reformation Crisis in Representation,* Chicago (Il.), University of Chicago Press, 1995.
MACCORMACK, Sabine, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1991.
MACLACHLAN, Colin M., y BEEZLEY, William H., *El Gran Pueblo: A History of Greater Mexico,* Englewood Cliff (NJ), Prentice-Hall, 1994.

MALTBY, William S., *The Black Legend in England: The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660,* Durham (NC), Duke University Press, 1971 (existe traducción al castellano, México, Fondo de Cultura Económica, 1982).

MARKOFF, John, «Margins, Centers, and Democracy: The Paradigmatic History of Women's Suffrage», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 29, 2003, pp. 85-116.

MARSHALL, Tristan, «*The Tempest* and the British Imperium in 1611», *Historical Journal,* 41, 1998, pp. 375-400.

MARTIN, John Rubert, *The Decorations for the Pompa Introitus Ferdinandi,* Londres, Phaidon, 1972.

MARTÍN, Luis, *The Intellectual Conquest of Peru: The Jesuit College of San Pablo, 1567-1767,* Nueva York, Fordham University Press, 1968 (existe traducción al castellano, Barcelona, Casiopea, 2001).

MARTINDALE, Charles, *John Milton and the Transformation of Ancient Epic,* Londres, Croom Helm, 1986.

MARTÍNEZ, María Elena, «The Black Blood of New Spain: *Limpieza de Sangre,* Racial Violence, and the Gendered Power in Early Colonial Mexico», *William and Mary Quarterly,* 3.ª serie, 61, 2004, pp. 479-520.

MARX, Leo, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America,* Oxford, Oxford University Press, 1964.

MATHER, Cotton, *The Wonders of the Invisible World: Observations as well Historical and Theological upon the nature, the Number, and the Operations of the Devils,* Boston (Mass.), Benjamin Harris para Sam. Phillips, 1693.

— *Batteries upon the Kingdom of the Devil,* Nath, Hiller, 1695.

— *The Christian Philosopher: A Collection of the best Discoveries in Nature, with religious Improvements,* Londres, E. Matthews, 1721.

— *Magnalia Christi Americana: Ecclesiastical History of New England from its first Planting in the Year 1620, unto the Year of Our Lady, 1698 in Seven Books,* primera edición americana de la edición de Londres de 1702, 2 vols., Hartford (Conn.), S. Converse, 1820.

— «The New Settlement of Birds in New England», en *Selections from Cotton Mather*, edición a cargo de Kenneth B. MURDOCK, Nueva York, Harcourt Brace, 1926, pp. 363-365.

MATHER, Increase, *A Relation of the Troubles which have hapend in New England, By reason of the Indians there: From the Year 1614 to the Year 1675,* Boston (Mass.), John Foster, 1677.

MATTER, E. Ann, *The Voice of My Beloved: The Song of Songs in Western Medieval Christianity,* Filadelfia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 1990.

MAZA, Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano* (1953), México, Secretaría de Educación Pública y Fondo de Cultura Económica, 1984.

MCCOY, Richard C., *The Rites of Knighthood: The Literature and Politics of Elizabethan Chivalry,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1989.
MCGINN, Bernard, *Anti-Christ: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil,* Nueva York, Harper Collins, 1994 (existe traducción al castellano, Barcelona, Paidós, 1997).
MCWILLIAMS, John, «Indian John and the Northern Tawnies», *New England Quarterly,* 69, 1996, pp. 580-604.
MEDE, Joseph, *The Key to Revelation, Searched and demonstrated out of the Naturell and Proper Characters of the Visions... The second edition in English, whereunto is added «A Conjecture concerning Gog and Magog»,* Londres, J. L. para Phil. Stephens, 1650. Originariamente publicado con el título de *Clavis apocalyptica, ex innatis et insitis visionum characteribus eruta et demonstrata...* (1627).
— *The Works of Pious and Profoundley-Learnes Joseph Mede, B.D.* (1663), Londres, Roger Norton and Richard Royston, 1672.
MELLO E SOUZA, Laura de, *Inferno Atlântico: Demonologia e colonizaçao, séculos XVI-XVIII,* São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
MESA, José de, y GISBERT, Teresa, *Historia de la pintura cuzqueña* (1962), 2 vols., Lima, Fundación Ausgusto N. Wiese-Banco Wiese Ltdo., 1980.
MIGNOLO, Walter D., *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization,* Ann Arbor (Mi.), University of Michigan Press, 1995.
MILHOU, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español,* Valladolid, Casa-Museo de Colón, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983.
MILLAR, C., René, *Inquisición y sociedad en el virreintado peruano: Estudios sobre el Tribunal de la Inquisición de Lima,* Santiago de Chile, Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Historia de la Universidad Católica de Chile, 1998.
MILLER, David Harry, y STEFFEN, Jerome O. (eds.), *The Frontier: Comparative Studies,* vol. 1, Norman (Ok.), University of Oklahoma Press, 1977.
MILLER, Patricia Cox, «"The Little Blue Flower is Red": relics and the Poetizing of the Body», *Journal of Early Christian Studies,* 8, 2000, pp. 213-236.
MILLER, Perry, *Errand into the Wilderness,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956.
MILLS, Kenneth, *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1997.
MILLS, Kenneth, y TAYLOR, William B., *Colonial Spanish America: A Documentary History,* Wilmington (Del.), Scholarly Resources, 1992.
MIRAMONTES ZUÁZOLA, Juan de, *Armas antárticas,* edición a cargo de Jacinto JIJÓN Y CAAMAÑO, 2 vols., Quito, Julio Sáenz Rebolledo, 1921.

MOLHO, Anthony, y WOOD, Gordon S. (eds.), *Imagined Histories: American Historians Interpret the Past,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998.

MONARDES, Nicolás, *Segunda parte del libro que trata de las cosas medicinales que traen de nuestras Indias occidentales: dose escribe de la yerva que llaman tabaco...,* Sevilla, Alonso Escribano, 1571.

— *Primera y segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina...,* Sevilla, Alonso Escribano, 1574.

MONTROSE, Louis, «"Shaping Fantasies": Figurations of Gender and Power in Elizabethan Culture», *Representations,* 1, 2, 1983, pp. 61-94.

— «The Work of Gender in the Discourse of Discovery», en Stephen GREENBLATT (ed.), *New World Encounters,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1993, pp. 197-217.

MORÁN DE BUTRÓN, Jacinto, *La azucena de Quito que brotó en florido campo de la Iglesia en las Indias Occidentales* (1724), edición de Madrid contrastada con el manuscrito original de 1697. Reproducido en *Vida de Santa Mariana de Jesús,* edición a cargo de Aurelio ESPINOSA POLIT, SI, Quito, Imprenta Municipal, 1955.

MORGAN, Edmund, S., *Visible Saints: The History of a Puritan Idea,* Nueva York, New York University Press, 1963.

MORISON, Samuel Eliot, *The European Discovery of America. The Northern Voyages,* Oxford, Oxford University Press, 1971.

MOYA, José C., *Cousins and Strangers: Spanish Immigrants in Buenos Aires, 1850-1930,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1998 (existe versión en castellano, Barcelona, Biblios, 1999).

MUJICA PINILLA, Ramón, «El ancla de Santa Rosa de Lima: mística y política en torno a la Patrona de América», en José Flores ARAOZ, Ramón MÚJICA PINILLA, Luis Eduardo WUFFARDEN y Pedro GUIBOVICH PÉREZ (eds.), *Santa Rosa de Lima y su tiempo,* Lima, Banco de Crédito del Perú, 1995.

MULDOON, James, *The Americas in the Spanish World Order: The Justification for Conquest in the Seventeenth Century,* Filadelfia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 1994.

MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Descripción de la Ciudad y Provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas,* edición facsímil del manuscrito de Glasgow, edición a cargo de René ACUÑA, México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.

MURRIN, Michael, *History and Warfare in Renaisance Epic,* Chicago (Il.), University of Chicago Press, 1994.

MYERS, Kathlen Ann, «"Redeemer of America": Rosa de Lima (1586-16171), the Dynamics of Identity, and Canonization», en Alan GREER y Jodi LINIKOFF (eds.), *Colonial Saints: Discovering the Holy in the Americas,* Nueva York, Routledge, 2003.

News from New England, being a True and last Account of the present Bloody Wars carried on betwixt the Infidels, natives, and the English Christians, and Converted Indians of New-England..., Londres, J. Coniers, 1676.

NICOLOPULOS, James, *The Poetics of Empire in the Indies: Prophecy and Imitation in La Araucana and Os Luisíadas,* University Park (Penn.), Pennsylvania State University Press, 2000.

NIEREMBERG, Juan Eusebio, *Historia naturae, maxime peregrinae. Libris xvi...,* Amberes, Balthasar Moreti, 1635.

— *Ideas de virtud en algunos claros varones de la Compañía de Iesus,* Madrid, María de Quiñones, 1643.

— *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la naturaleza, examinadas en varias questiones naturales...,* Barcelona, Pedro Lacavelleria, 1644.

— *Firmamento religioso de luzidos astros en algunos varones de la Compañía de Iesus,* Madrid, María de Quiñones, 1644.

— *Honor del Gran patriarca San Ignacio de Loyola Fundador de la Compañía de Iesus...,* Madrid, María de Quiñones, 1645.

NORTON, Mary Beth, *In the Devil's Snare: The Salem Witchcraft Crisis of 1692,* Nueva York, Knopf, 2002.

NOYES, Nicholas, *New-Englands duty and interest, to be an habitation of justice, and mountain of holines...,* Boston (Mass.), Bartholomew Green & Joh Allen, 1698.

NUGENT, Walter, *Crossings: The Great Transatlantic Migrations, 1870-1914,* Bloomington (In.), Indiana University Press, 1992.

O'GORMAN, Edmundo, «Do the Americas have a Common History?», *Points of View,* 3, 1941, pp. 1-10. Reproducido en Lewis HANKE (ed.), *Do the Americas Hava a Common History?,* Nueva York, Knopf, 1964, pp. 103-111.

O'REILLY, William, «Genealogies of Atlantic History», *Atlantic History,* 1, 2004, pp. 66-84.

O'ROURKE, Kevin H., y WILLIAMSON, Jeffrey G., *Globalization and History: The Evolution of a Nineteenth-century Atlantic Economy,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1999.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko, *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History,* Chicago, University of Chicago Press, 2002.

OLMOS, Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios: Paleografía del texto náhuatl,* edición a cargo de Georges BAUDOT, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.

OSORIO ROMERO, Ignacio, *El sueño criollo: José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728),* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

OVALLE, Alonso de, *Histórica relación del reino de Chile* (1646), Santiago, Editorial Universitaria, 1969.

OVIDIO, *Las metamorfosis,* 16.ª ed. Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

OVIEDO y HERRERA, Luis Antonio de, *Vida de Santa Rosa de Lima: Poema heorico,* reimpresión de 1711 del original de Madrid, México, Viuda de Miguel Ruvera de Calderón, 1729.

PAGDEN, Anthony, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1995 (existe traducción al castellano, Barcelona, Península, 1997).

PAGELS, Elaine, *The Origin of Satan,* Nueva York, Random House, 1995.

PARDO, Osvaldo F., «Contesting the Power to Heal: Angels, Demons, and Plants in Colonial Mexico», en Nicholas GRIFFITHS y Fernando CERVANTES (eds.), *Spiritual Encounters. Interactions Between Christianity and Native Religions in Colonial America,* Lincoln (Ne.), University of Nebraska Press, 1999.

PARKINSON, John, *Paradisi in Sole Paradissus Terrestris: A garden of all sorts of pleasant flowers which our English ayre will permitt to be nursed vp,* Londres, Humfrey Lownes & Robert Young, 1629.

PARLASCA, Simone, *Il fiore della Granadiglia, o vero della passione di nostro signore Giesu Christo...,* Bolonia, Bartolomeo Cocchi, 1609.

PARRISH, Susan Scott, «The Female Opossum and the Nature of the New World», *William and Mary Quarterly,* 3.ª serie, 54, 1997, pp. 475-514.

PEELE, George, *A Farewell Entitulated to the famous and fortunate Generalls of our English forces...,* Londres, John Charlewood, 1589.

PEÑA, Margarita, «Epic Poetry», en *The Cambridge History of Latin American Literature,* vol. 1, *Discovery to Modernism,* edición a cargo de Roberto GONZÁLEZ ECHEVERRÍA y Enrique PULPO-WALKER, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 231-259.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés, *Historia de los trivunfos de nvestra santa fee entre gentes las mas barbaras, y fieras del Nueuo orbe...,* Madrid, A. de Paredes, 1645.

PÉREZ DE VILLAGRÁ, Gaspar, *Historia de la Nueva México* (1610), México, Museo Nacional, 1900.

PÉREZ, Louis A., jr., «We are the World: Internationalizing the National, Nationalizing the International», *Journal of American History,* 89, 2002, pp. 558-567.

PERRAULT, Charles, *Courses de testes et de bague faittes par le roy et par les princes et seigneurs de sa cour, en l'année 1662,* París, Impr. royale, 1670.

PETERSON, Jeanette Favrot, *The Paradise Garden Murals of Malinalco: Utopia and Empire in Sixteenth-century Mexico,* Austin, University of Texas Press, 1993.

PETTIT, Norman, *The Heart Prepared: Grace and Conversion in Puritan Spiritual Life,* 2.ª ed., Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1989.

PHELAN, John, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604),* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1956.

PHELAN, John Leddy, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World,* 2.ª ed. revisada, Berkeley (Ca.), University of California Press, 1970.

PIERCE, Frank, *La poesía épica del Siglo de Oro,* Madrid, Gredos, 1961.

PIKE, Frederick B., *The United States and Latin America: Myths and Stereotypes of Civilization and Nature,* Austin (Tx.), University of Texas Press, 1992.

PIMENTEL, Juan, *Testigos del mundo. Ciencia y viajes en la Ilustración,* Madrid, Marcial Pons, 2003.

PINO, Fermín del, *Demonio, religión y sociedad entre España y América,* Madrid, CSIC, 2002.

PIOFFET, M. C., «L'Arc et l'épée: Les images de la guerre chez le jésuite Paul le Jeune», en Eréal OUELLET (ed.), *Rhétorique et conquête missionaire: Le Jésuite Paule Lejeune,* Quebec, Septentrion, 1993, pp. 41-52.

PLATT, D. C. M., y TELLA, Guido di (eds.), *Argentina, Australia, and Canada: Studies in Comparative Development, 1870-1965,* Londres, Macmillan, 1985.

POOLE, Stafford, *Our Lady of Guadalupe: The Origins and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797,* Tucson (Az.), Arizona University Press, 1995.

PREBISCH, Raúl, *et al., The Economic Development of Latin America and Its Principal Problems* (1949), Nueva York, United Nations, 1950.

The Present State of New England with Respect to the Indian War, Londres, Darman Newman, 1675.

PRIESTLEY, Herbert I., *José de Gálvez, Visitor General of New Spain (1765-1771),* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1916.

PURCHAS, Samuel, *Hakluyts posthumus, or Purchas His Pilgrimes* (1625), 20 vols., Glasgow, James MacLehose & Sons para Glasgow University Press, 1993.

PURKISS, Diane, *The Witch in History: Early Modern and Twentieth-century Representations,* Londres, Routledge, 1996.

QUINT, David, *Epic and Empire: Politics and Generic Form from Virgil to Milton,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1993.

QUIROGA, Pedro de, *Coloquios de la verdad* (ca. 1550-1570), edición a cargo de Daisy RIPODAS ARDANAZ, Valladolid, Instituto de Cooperación Iberoamericana-Seminario Americanista, 1992.

RAMOS GAVILÁN, Alonso, *Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana* (1621), edición a cargo de Ignacio PRADO PASTOR, Lima, Ignacio Prado, 1988.

RAMSAY, G. D., «Clothworkers, Adventurers and Richard Hakluyt», *English Historical Review,* 42, 1977, pp. 504-521.

READ, David, *Temperate Conquests: Spenser and the Spanish New World,* Detroit (Mi.), Wayne State University, 2000.

REDWORTH, Glyn, «¿Nuevo mundo u otro mundo? Conquistadores, cortesanos, libros de caballerías y el reinado de Felipe el Breve de Inglaterra»,

en *Actas del primer congreso anglo-hispano/Asociación de Hispanistas de Gran Bretaña e Irlanda,* vol. 3, *Historia: In memoriam Derek Lomax,* edición a cargo de Richard HITCHCOCK y Ralph PENNY, Madrid, Castalia, 1994, pp. 113-125.
REFF, Daniel T., «The "Predicament of Culture" and Spanish Missionary Accounts of the Tepehuan and Pueblo Revolts», *Ethnohistory,* 42, 1995, pp. 63-90.
REIS, Elizabeth, *Damned Women: Sinners and Witches in Puritan New England,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1997.
Relations des Jésuites contenant ce qui s'est passé de plus remarquabke dans les missiones des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France (1858), 6 vols., Móntreal, Éditions du Jour, 1972.
RILEY-SMITH, Jonathan, *What are the Crusades?,* 3.ª ed., San Francisco (Ca.), Ignatius Press, 2002.
RINGROSE, David, *Expansion and Global Interaction, 1200-1700,* Nueva York, Longman, 2000.
RIVADENEYRA, Marcelo de, *Historia de las islas del archipiélago filipino y los reinos de la Gran China, Tartaria, Conchinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón* (Barcelona, 1601), traducido al inglés con el título *History of the Philippines and Other Kingdoms,* 2 vols., Manila, Historical Conservation Society, 1971.
RODGERS, Daniel T., *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
— «Exceptionalism», en Anthony MOLHO y Gordon S. WOODS (eds.), *Imagined Histories,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998, pp. 21-40.
RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán, *Literatura en la Audiencia de Quito, siglo XVII,* Quito, Banco Central de Ecuador, 1980.
RODRÍGUEZ O., Jaime, *The Independence of Spanish America,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
— «The Emancipation of America», *American Historical Review,* 105, 2000, pp. 131-152.
RODRÍGUEZ O., Jaime E., y MACLACHLAN, Colin M., *The Forging of the Cosmic Race: A Reinterpretation of Colonial Mexico,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1980 (edición aumentada en 1990).
RODRÍGUEZ PRAMPOLINI, Ida, *Amadises en América: La hazaña de Indias como empresa caballeresca,* México, Junta Mexicana de Investigaciones Históricas, 1948.
ROJAS MIX, Miguel, *Los cien nombres de América, eso que descubrió Colón,* Barcelona, Lumen, 1991.
ROSENMEIER, Jesper, «The Teacher and the Witness: John Cotton and Roger Williams», *William and Mary Quarterly,* 3.ª serie, 25, 1968, pp. 408-431.
— «"Eater and Non-Eaters": John Cotton's *A Brief Exposition of... Canticles* (1642) in Light of Boston's (Lincs.) Religious and Civil Conflicts, 1619-1622», *Early American Literature,* 36, 2001, pp. 149-181.

ROSS, Dorothy, «Historical Consciousness in Nineteenth-century America», *American Historical Review,* 89, 1984, pp. 909-928.
ROSS, Kathleen, *The Baroque Narrative of Sigüenza y Góngora: A New World Paradise,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
ROWE, Karen E., *Saint and Singer: Edward Taylor's Typology and the Poetics of Meditation,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
RUBIAL GARCÍA, Antonio, *La santidad controvertida: Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los Venerables no canonizados de Nueva España,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
RUSSELL, Peter, *Prince Henry «the Navigator»: A Life,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 2000.
RUSSELL-WOOD, A. J. R., «United States Scholarly Contributions to the Historiography of Colonial Brazil», *Hispanic American Historical Review,* 65, 1985, pp. 683-723.
— *The Portuguese Empire, 1415-1808: A World on the Move,* Baltimore (MD), John Hopkins University Press, 1992.
SAAVEDRA Y GUZMÁN, Antonio de, *El peregrino indiano,* edición a cargo de José Rubén ROMERO GALVÁN, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.
SÁNCHEZ, Miguel, *Sermón de San Felipe de Jesús...,* México, Juan Ruiz, 1640.
— *Imagen de la Virgen María madre de Dios de Guadalupe* (1648). Reproducido en *Testimonios históricos guadalupanos,* edición a cargo de Ernesto de la TORRE VILLAR y Ramiro NAVARRO DE ANDA, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
SANDERSON, Robert, *Three Sermons, Ad Clerum...,* Londres, R. Y. para R. Dawlman, 1627.
SAN JOSÉ, María de, *A Wild Country Out of the Garden: The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun,* edición a cargo de Kathleen A. MYERS y Amanda POWELL, Blomington (In.), Indiana University Press, 1999.
SAN PEDRO, Fray Juan de, *La persecución del demonio: Crónica de los primeros Augustinos en el Norte del Perú* (1560), Málaga, Algazara, 1992.
SAVAGE, William W., jr., y THOMPSON, Stephen I. (eds.), *The Frontier: Comparative Studies,* vol. 2, Norman (Ok.), University of Oklahoma Press, 1979.
SCHEICK, William, «Typology or Allegory: A Comparative Study of George Herbert and Edward Taylor», *Essays in Literature,* 2, 1975, pp. 76-86.
SCHEIDING, Oliver, «Samuel Sewall and the Americanization of the Millennium», en Bern ENGLER, Joerg O. FICHTE y Oliver SCHEIDING (eds.), *Millennial Thought in America: Historical and Intellectual Contexts, 1620-1860,* Tréveris, Wisseenschalftlicher Verlag Trier, 2002, pp. 165-185.
SCHMIDEL, Ulrich, *Americae pars VII. Verissima et iucundissima descriptio praecipuarum quarundam Indiae regionum & insularam, quae quidem nullis ante haec tempora visae cognitaeque...,* Frankfurt a.M, Theodore de Bry, 1599.

— *Vera historia admirandae nauigationis...*, Nuremberg, Levini Hulsii, 1599.

SCHMIDT, Benjamin, *Innocence Abroad: The Dutch Imagination and the New World, 1570-1670,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

SCHMIDT-NOWARA, Christopher Ebert, «Borders and Borderlands of Interpretation», *American Historical Review,* 104, 1999, pp. 1226-1228.

SCHUTTE, Anne Jacobson, «"Such Monstrous Births": A Neglected Aspect of the Antinomian Controversy», *Renaissance Quarterly,* 38, 1985, pp. 85-106.

SCHWARTZ, Stuart B., *Ceremonies of Possessions in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640,* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

— «The Colonial Past: Conceptualizing Post-Dependentista Brazil», en Jeremy ADELMAN (ed.), *American Pentimento: The Invention of Indians and the Pursuit of Riches,* Minneapolis (Mn.), University of Minnesota Press, 2001.

SEWALL, Samuel, *Phaenomena quaedam apocalyptica ad aspectum novi orbis configurata, or, Some few lines towards a description of the new heaven as it makes to those who stand upon the new earth,* Boston (Mass.), Bartholomew Green & John Allen, 1697.

SHAKESPEARE, William, *La tempestad,* Barcelona, Planeta, 1984.

SHEPARD, Thomas, «Election Sermon in 1638», *New England Historical and Genealogical Register and Antiquarian Journal,* 24, 4, 1870, pp. 361-166.

SHUFFELTON, Frank, *Thomas Hooker, 1586-1647,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977.

SHUMWAY, Nicolas, *The Invention of Argentina,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1991.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de, *Primavera Indiana, poema sacro histórico: Idea de María Santísima de Guadalupe de Mexico, copiada de flores* (1668). Reproducida en *Testimonios históricos guadalupanos*, edición a cargo de Ernesto de la TORRE VILLAR y Ramiro NAVARRO DE ANDA, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

— *Paraíso occidental* (1683), México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

SILVERBLATT, Irene, *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru,* Princenton (NJ), Princeton University Press, 1987.

SIMPSON, Lesley Byrd, *The Encomienda in New Spain: Forced Indian Labor in the Spanish Colonies, 1492-1550,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1929.

— *Studies in the Administration of the Indians in New Spain. Part III. The Repartimiento System of Native Labor in New Spain and Guatemala,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1938.

SINGLETON, Charles S., «Stars over Eden», *Annual Report of the Dante Society,* 75, 1975, pp. 1-18.

SKIDMORE, Thomas, *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought,* Oxford, Oxford University Press, 1974.

— «Studying the History of Latin America: A Case of Hemispheric Convergence», *Latin American Research Review,* 33, 1998, pp. 105-127.

SKIDMORE, Thomas E., y SMITH, Peter H., *Modern Latin America,* 6.ª ed., Nueva York, Oxford University Press, 2005.

SLATTA, Richard W., *Comparing Cowboys and Frontiers,* Norman (Ok.), University of Oklahoma Press, 1997.

SLOTKIN, Richard, *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860,* Middletown (Conn.), Wesleyan University Press, 1973.

SLUHOVSKY, Moshe, «The Devil in the Convent», *American Historical Review,* 105, 5, 2002, pp. 1379-1411.

SMITH, John, *The Generall Historie of Virginia, New England, and the Summer Isles* (1624), en *The Complete Works of Captain John Smith (1580-1631),* edición a cargo de Philip L. BARBOUR, 3 vols., Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1986.

— *Captain John Smith: A Selected Edition of His Writings,* edición a cargo de Karen ORDAHL KUPPERMAN, Chapel Hill (VNC), University of North Carolina Press, 1988.

SMOLINSKI, Peiner, «*Israel Redivivus*: The Escathological Limits of Puritan Typology in New England», *New England Quarterly,* 63, 1990, pp. 357-395.

SOLBERG, Carl E., *The Prairies and the Pampas: Agrarian Policy in Canada and Argentina, 1880-1930,* Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1987.

SOUSA-LEÂO, Joaquim de, *Frans Post, 1612-1680,* Amsterdam, Al. L. van Gendt, 1973.

SPENSER, Edmund, *The Faerie Queenie* (1590-1596), Ware (Hertforshire), Wodsworth Editions, 1999.

STANTNY, Francisco, «The University as Cloister and Tree of Knowledge: An Iconographic Invention in the University of Cuzco», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 46, 1983, pp. 94-132.

STEELE, Ian K., «Exploding Colonial American History: Amerindians, Atlantic, and Global Perspectives», *Reviews in American History,* 26, 1998, pp. 70-95.

STEIN, Stephen J., «Jonathan Edwards and the Rainbow: Biblical Exegesis and Poetic Imagination», *New England Quarterly,* 47, 1974, pp. 440-456.

STELLA, Giulio Cesare, *Columbeidos libri priores duo,* Roma, apud Sanctium & Soc., 1589.

STENGEL, Karol, *Hortorum, florum, et arborum historia in II tomos distributa,* Editio altera auctior, Ausburgo, Andrea Apergeri, 1650.

STEPAN, Nancy Leys, «*The Hour of Eugenics*»*: Race, Gender, and Nation in Latin America,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1991.

STEPHENS, Walter, *Demon Lovers: Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief,* Chicago (Il.), Chicago University Press, 2002.

STERN, Steve J., «Ever More Solitary», *American Historical Review,* 93, 1988, pp. 886-897.

— «Feudalism, Capitalism, and the World System in the Perspective of Latin America and the Caribbean», *American Historical Review,* 93, 1988, pp. 829-872.

STRAET, Jan van der, *New Discoveries: The Sciences, Inventions, and Discoveries of the Middle Ages and the Renaissance as Represented in 24 Engravings Issued in the Early 1580s by Stradanus,* Norwalk (Conn.), Burndy Library, 1953.

STRATTON, Suzanne L., *The Immaculate Conception in Spanish Art,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History,* Londres, Longman, 1993.

— *The Career and Legend of Vasco de Gama,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

SWANSON, R. N. (ed.), *The Holy Land, Holy Lands and Christian History,* Rochester (NY), publicado por la Ecclesiastical History Society para Boydell Press, 2000.

TANNENBAUM, Frank, *Slave and Citizen: The Negro in the Americas,* Nueva York, Knopf, 1947.

TASSO, Torquato, *Jerusalem Delivered/ Gerusalemme liberata* (1581), edición a cargo de Anthony M. ESOLEN, Baltimore (MD), John Hopkins University Press, 2000.

TAUSIET, María, y AMELANG James S. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna,* Madrid, Marcial Pons, 2004.

TAYLOR, Alan, *American Colonies,* Nueva York, Viking Press, 2001.

THELEN, David, «Of Audiences, Borderlans, And Comparisons: Toward the Internatiolization of American History», *Journal of American History,* 79, 1992, pp. 432-462.

THOMAS, Hugh, *The Slave Trade: The Story of the Atlantic Slave Trade, 1440-1870,* Nueva York, Simon & Schuster, 1997 (existe traducción al castellano, Barcelona, Planeta, 1998).

THORNTON, John, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680. Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

TOEWS, John E., «Intellectual History After the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience», *American Historical Review,* 92, 1987, pp. 879-907.

TOMPSON, Banjamin, *New-England's tears for her present miseries, or, A late and true relation of the calamities of New-England...,* Londres, NS, 1976.

— *Sad and Deplorable Newes from New England. Poetically Related...,* Londres, HJ, 1676.

TORQUEMADA, Juan de, *De los veinte iun libros rituales i monarchia Indiana, con el origen y guerras de los Indios Occidentales* (1615), 3 vols., Madrid, Nicolás Rodríguez Franco, 1723.

TOTNES, George Carew, *The Historie of Araucana written in verse by Don Alonso de Ercilla Translated out of the spanishe into Englishe prose almost to the Ende of the 16 Canto [Lambeth Palace Library, Ms. 688],* edición a cargo de Frank PIERCE, Manchester, Manchester University Press, 1964.

TYERMAN, Christopher, *Fighting for Christendom: Holy War and the Crusades,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

TYLUS, Jane, «Reasoning Away Colonialism: Tasso and the Production of the Gerusalemme liberata», *South Central Review,* 10, 2, 1993, pp. 100-114.

TYNLEY, Robert, *Two learned sermons. The one, of the mischivieuous subtiltie, and barbarous cruletie, the other of the false doctrines, and refined haeresies of the romish synagogue...,* Londres, W. Hall para Thomas Adams, 1609.

TYRRELL, Ian, «American Exceptionalism in an Age of International History», *American Historical Review,* 96, 1991, pp. 1031-1055.

VALADÉS, Diego de, *Rethorica Christiana ad concionandi, et orandi usum accomodat...,* Perugia, Apud Petrumiacobum Petrutium, 1579.

VAN DE WETERING, Maxine, «Moralizing in Puritan Natural Science: Mysteriousness in Earthquake Sermons», *Journal of the History of the Ideas,* 43, 1982, pp. 417-438.

VAN HORNE, John, *El Bernardo of Bernardo de Balbuena: A Study of the Poem with Particular Attention to Its Relations to the Epics of Boiardo and Ariosto and to Its Significance in the Spanish Renaissance,* Urbana (Il.), University of Illinois, 1927.

VAN YOUNG, Eric, «Recent Anglophone Scholarship on Mexico and Central America in the Age of Revolution (1750-1850)», *Hispanic American Historical Review,* 65, 1985, pp. 725-743.

— «Was There an Age of Revolution in Spanish America?», en Victor M. URIBE-URAN (ed.), *State and Society in Hispanic America During the Age of Revolution,* Wilmington (Del.), Scholarly Resources, 2001, pp. 219-246.

VANDERWOOD, Paul, *Disorder and Progress: Bandits, Police and Mexican Development,* edición revisada, Wilimngton (Del.), Scholarly Resources, 2001.

VARGAS, José María, O. P., *Sor Catalina de Jesús María Herrera: Religiosa Dominica,* Quito, Editora Royal, 1979.

VAUGHAN, Alden T., y VAUGHAN, Virginia Mason, *Shakespeare Caliban: A Cultural History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

VEGA, Inca Garcilaso de la, *La Florida del Ynca. Historia del adelantado Hernando de Soto... y de otros heroicos caballeros españoles e indios,* Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1605.

— *Primera parte de los comentarios reales, que tratan del origen de los Yncas...,* Lisboa, Pedro Crasbeeck, 1609.

— *Historia general del Perú. Trata el descubrimiento del; y como lo ganaron los españoles...*, Córdoba, Viuda de Andrés Barrera, 1617.
VEGA, Lope de, *La Dragontea* (1598), Madrid, Museo Naval, 1935.
— *El nuevo mundo* (ca. 1598-1603), edición a cargo de Joaquín de ENTRAMBASAGUAS, 2.ª ed., Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1963.
VEGA, Mariano Antonio de la, *La más verdadera copia del divino Hércules del cielo y sagrado Marte de la iglesia, el glorioso archangel señor San Miguel...*, México, María de Rivera, 1753.
VELIZ, Carlos, *The New World of the Gothic Fox: Culture and Economy in English and Spanish America,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1994.
VILLA SÁNCHEZ, Juan de, *Justas y debidas honras, que hicieron, y hazen sus propias obras, a la M. R. M. Maria Anna Agueda de S. Ignacio...* (1756), México, Biblioteca Mexicana, 1758.
VILLAGÓMEZ, Pedro de, *Carta pastoral de exhortaciones e instrucción acerca de las idolatrías de los indios del arzobispado de Lima* (1649), edición a cargo de Horacio H. URTEAGA, Colección de Libros y Documentos Referentes a Historia del Perú, vol. 12, Lima, Sanmartí, 1919.
VILLERÍAS Y ROELAS. José de, *Guadalupe Quattuor libris* (1724), en Ignacio OSORIO ROMERO (ed.), *El sueño criollo: José Antonio de Villerías y Roelas (1695-1728),* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
WALLERSTEIN, Immanuel, «Comments of Stern's Critical Tests», *American Historical Review,* 93, 1988, pp. 873-875.
WALSH, James, «Holy Time and Sacred Space in Puritan New England», *American Quarterly,* 32, 1980, pp. 79-95.
WARNER, Marina, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary,* Nueva York, Knopf, 1976.
WASSERMAN, Mark, *Capitalists, Caciques and Revolution: The Native Elite and Foreign Enterprises in Chihuahua Mexico, 1854-1911,* Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press, 1984.
WATERHOUSE, Edward, *A declaration of the state of the colony and affaires in Virginia...,* Londres, G. Eld para Robert Mulbourne, 1622.
WATTS, Pauline Moffitt, «Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus's "Enterprise of the Indies"», *American Historical Review,* 90, 1985, pp. 73-102.
WEBB, Walter Prescott, *The Great Frontier*, Austin (Tx.), University of Texas Press, 1951.
WEBER, David J., *Myth and the History of the Hispanic Southwest,* Albuquerque (NM), University of New Mexico Press, 1988.
WEBER, David, y RAUSCH, Jane M. (eds.), *Where Cultures Meet: Frontiers in Latin American History,* Wilmington (Del.), Scholarly Resources, 1994.
WEIL, François, «Do American Historical Narratives Travel?», en Thomas BENDER (ed.), *Rethinking American History in a Global Age,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 2002, pp. 317-342.

WESTREM, Scott D., «Against Gog and Magog», en Sylvia TOMASCH y Sealy GILLES (eds.), *Text and Territory: Geographical Imagination in the European Middle Ages,* Filadelfia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 1998, pp. 54-75.

WHARTON, Donald P., «Providence and the Colonial American Sea-Deliverance Tradition», *Essex Institute of Historical Collections,* 119, 1983, pp. 42-48.

WHITAKER, Arthur P., «The Americas in the Atlantic Triangle», en *Ensayos sobre la Historia del Nuevo Mundo,* México, 1951, pp. 69-96. Reproducido en Lewis HANKE (ed.), *Do the Americas Have a Common History?*, Nueva York, Knopf, 1964, pp. 141-164.

WHITE, Deborah Gray, «"Yes", There is a Black Atlantic», *Itinerario,* 23, 1999, pp. 127-140.

WHITE, Hayden, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe,* Baltimore (MD), John Hopkins University Press, 1973 (existe traducción al castellano, México, Fondo de Cultura Económica, 1992).

WHITE, Richard, *«It's Your Misfortune and None of My Own»: A New History of the American West,* Norman (Ok.), University of Oklahoma Press, 1991.

— *The Middle Ground: Indians, Empires and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

— «Trashing the Trails», en Patricia Nelson LIMERICK *et al.* (eds.), *Trails,* Lawrence (Ka.), University of Kansas Press, 1991, pp. 26-39.

WILLARD, Samuel, «The Only way to prevent threatened Calamity: As it was delivered in a Sermon, Preached at the Court of Election, May 24, 1682», en A. W. PLUMSTEAD (ed.), *The Wall and the Garden: Selected Massachusetts Election Sermons, 1670-1775,* Minneapolis (Minn.), University of Minnesota Press, 1968.

WILLIAMS, Robert A., jr., *The American Indians in Western Legal Thought,* Oxford, Oxford University Press, 1990.

WILLIAMS, Roger, *The Blodu Tenet, of Persecution, for the Cause of Conscience, Discussed, in a Conference Between Truth and Peace,* Londres, 1644.

WILLIAMS, William, *The Death of a Prophet Lamented and Improved, in a Sermon Preached at Northampton, Feb. 13, 1729,* Boston, 1729.

WILLIAMSON, James Alexander, *The Cabot Voyages and Bristol Discovery Under Henry VIII,* Hakluyt Society Works, 2.ª series, vol. 120, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

WILLIS, Deborah, «Shakespeare's *The Tempest* amd the Discourse of Colonialism», *Studies in English Literature,* 29, 1989, pp. 277-289.

WINSHIP, Michael P., *Making Heretics. Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636-1641,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 2002.

WINSTON-ALLEN, Anne, *Stories of the Rose: The Making of the Rosary in the Middle Ages,* University Park (Penn.), Pennsylvania State University Press, 1997.
WINTHROP, John, *Winthrop's Journal: History of New England, 1630-1649,* edición a cargo de James KENDALL HOSMER, 2 vols., Nueva York, Scribner, 1908.
WITTFOGEL, Karl A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power,* New Haven (Conn.), Yale University Press, 1957 (existe traducción al castellano, Madrid, Guadarrama, 1967).
WITTKOWER, Rudolf, «"Roc": An Eastern Prodigy in a Dutch Engraving», en Rudolf WITTKOWER, *Allegory and the Migration of Symbols,* Boulder (Co.), Westview Press, 1977, pp. 94-96.
WOLFF, Larry, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment,* Stanford, Stanford University Press, 1994.
WOOD, Gordon, *The Radicalism of the American Revolution,* Nueva York, Knopf, 1991.
— «The Relevance and Irrelevance of American Colonial History», en Anthony MOLHO y Gordon S. WOOD (eds.), *Imagined Histories,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1998, pp. 144-163.
WYMAN, Mark, *Round-Trip to America: The Immigrants Return to Europe, 1890-1930,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1993.
WYLMAN, Walker D., y KROEBER, Clifton B. (eds.), *The Frontier in Perspective,* Madison, University of Wisconsin Press, 1957.
YÚDICE, George, «We Are *Not* The World», *Social Text,* 10, 1992, pp. 202-216.
ZAHN, Johann, *Specula Physico-Mathematico-Historica Notabilium ac Mirabilium Sciendorum in qua Mundi Mirabilis Oeconomia...,* 3 vols., Nuremberg, Joannis Christophori, 1696.
ZIMMERMAN, Arthur F., *Francisco de Toledo, Fifth Viceroy of Peru, 1569-1581,* Caldwell (Idaho), Caxton Printers, 1938.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ÍNDICE ANALÍTICO



Este libro de Jorge Cañizares-Esguerra,
Católicos y puritanos en la colonización de América,
se terminó de imprimir en Madrid,
el día veintinueve de febrero del dos mil ocho.

«Avec Dieu, ce qu'il y a de terrible,
c'est qu'on ne sait jamais si ce n'est pas
un coup du diable» (J. Anouilh).

Otros títulos de la colección Ambos Mundos

Historia de la leyenda negra hispanoamericana
Rómulo D. Carbia

El sueño de la Madre Patria
Isidro Sepúlveda

España, proyecto inacabado. Los costes/beneficios del imperio
Antonio Miguel Bernal

A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica
Manuel Lucena Giraldo

Crisis atlántica. Autonomía e independencia en la crisis de la monarquía hispana
José M. Portillo Valdés

Cervantes y América
Héctor Brioso Santos

Próximos títulos

Pedrarias y Balboa. Leyendas negras y doradas en la conquista de América
Bethany Aram

Naturaleza, conocimiento y sociedad. Estudios de historia de la ciencia
Simon Schaffer

Simón Bolívar, ayer y hoy
Antonio Sáez Arances

AMBOOS MUNDOS

«En este destacado trabajo de historia atlántica, Jorge Cañizares demuestra con todo lujo de detalle y de manera muy gráfica cómo la lucha contra las fuerzas satánicas impregnó la colonización hispánica y británica del hemisferio occidental».

Bernard Bailyn, Harvard University

«Impactante y oportuno (…) Este trabajo desmonta con audacia los estereotipos confesionales y nacionales de la historiografía al uso explorando lo que compartieron las mentalidades y los discursos de los colonos ibéricos y puritanos. Pero ante todo, se trata de la versión más apasionante y completa de la tesis de la satanización, la temprana colonización como un caso de demonología aplicada».

Stuart Clark, autor de Thinking with Demons

«La investigación reciente ha puesto de relieve que las reformas protestante y católica impulsaron estructuras políticas, económicas y sociales comparables. Este libro describe cómo los religiosos hispanos y puritanos, anatemizados los unos por los otros, compartieron sueños y miedos respecto a un reino del diablo que avanzaba sobre la Tierra».

James Tracy, University of Minnesota





ISBN: 978-84-96467-65-1



PVP 25€